الأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي

موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة

موسوعة
الفقه الإسلامي
والقضايا المعاصرة

موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة

الجزء الثاني عشر







بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾

صدق الله العظيم

موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة

الجزء الثاني عشر

موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة /
تأليف وهبة الزحيلي .- دمشق: دار الفكر
٢٠١٠ .-١٣ج ؛ ٢٥سم.
ISBN: 978-9933-10-140-4
١-٢١٧ ز ح ي م ٢- العنوان ٣- الزحيلي
مكتبة الأسد

الأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي
عضو المجامع الفقهية العالمية

موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة





ثقافة الاختلاف

2012=1433

دار الفكر - دمشق - برامكة

٠٠٩٦٣ ٩٤٧ ٩٧ ٣٠٠١

٠٠٩٦٣ ١١ ٣٠٠١

http://www.fikr.com/
e-mail:fikr@fikr.net

موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة

أ. د. وهبة الزحيلي

الجزء الثاني عشر

الرقم الاصطلاحي: ٢٢٤١,٠١١-١٢

الرقم الدولي: ISBN: 978-9933-10-140-4

التصنيف الموضوعي: ٢١٦ (الفقه الإسلامي وأصوله)

٨٧٢ ص، ١٧ × ٢٥ سم

الطبعة الثالثة: ١٤٣٣هـ = ٢٠١٢م

ط١/ ٢٠١٠م

المحتوى

الاجتهاد الجماعي
وأهميته في مواجهة مشكلات العصر*

تقديم

الحمد لله الذي بصَّر المسلمين بحقائق العلم والدين، والصلاة والسلام على معلِّم الناس الخير، والرسول الأمين، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، وبعد:

كان من ثمار الصحوة الإسلامية في الآونة الأخيرة منذ ربع قرن فأكثر أن تحرك الفقه الإسلامي على مختلف الصّعد والساحات العقدية والاقتصادية والاجتماعية والإنسانية والطبية وغيرها بسبب وجود ظاهرتين ملموستين هما:

١- ظاهرة المصارف الإسلامية وما تحتاجه من إيجاد بدائل شرعية في المعاملات المصرفية عن المعاملات المشوبة بالربا والغرر (العقود الاحتمالية) مما أدى إلى اتجاه المسلم الواعي إلى الالتزام بشريعة الله تعالى.

٢- وظاهرة الاجتهاد الجماعي الذي امتد أفقه لبيان الحكم الشرعي القاطع والجريء في الفِرقِ والمذاهب والمبادئ والاتجاهات الإلحادية أو

* ندوة الفتوى وضوابطها في رابطة العالم الإسلامي عام ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

الضالة أو المنحرفة عن هدي الإسلام، كالماسونية والشيوعية والقاديانية والبهائية والوجودية والانتماء لكلٍ منها، والإصرار على تطبيق الشريعة الإسلامية في مختلف مجالات القانون، والعمل على وحدة الأمة الإسلامية، والتزام أحكام الشريعة في الاقتصاد والتربية والتعليم والاجتماع، واحترام حقوق الإنسان، والعودة إلى تطبيق العقوبات الإسلامية رحمة بالأمة والمجتمع، وعدم التأسف المصطنع على أفراد الجناة، وإعمال مقاصد الشريعة، ورعاية المصالح، ودرء المضار والمفاسد، ومنع الضرر والضرار في الاجتهاد المعاصر في قضايا المعاملات والعقود التي ينبغي بناؤها وإبرامها على أساس من الحق والعدل والاستقرار، ومنع الظلم والتسلط والاستغلال، وإعلان الحرب الضروس على الربا والفوائد المصرفية، والتأمين القائم على الغرر والاحتمال والكسب غير المشروع، وبطاقات الائتمان المشتملة على الفوائد الربوية.

كما كان التركيز على تفعيل فريضة الزكاة لتحقيق نظام التكافل الاجتماعي في الإسلام، وإبطال زواج المسلمة بالكافر، ووضع الضوابط في زواج المسلم بنساء أهل الكتاب وأكل ذبائحهم.

وقد تصدى لهذه الحملة المجامع الفقهية في مكة وجدة والهند والسودان وأمريكة، ومراكز الإفتاء الجماعي والبحوث الإسلامية في مصر وغيرها، ولجان وهيئات الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية، وهيئات وصناديق ومؤسسات الزكاة المعاصرة والأوقاف في الكويت، والمنظمات الإسلامية في بلاد شتى، مثل منظمة المؤتمر الإسلامي الدولية، والمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في الكويت، وهيئة المحاسبة والمراجعة في البحرين التي قامت بوضع معايير منضبطة واضحة للمصارف الإسلامية، وبيان أصول المحاسبة الإسلامية، وغيرها من

ندوات البنوك الإسلامية، مثل ندوات بيت التمويل الكويتي، وندوات البركة في مجموعة دلّة - البركة، وندوات التأمين التعاوني الإسلامي في السودان وغيره، والسبق إلى إصدار الفتاوى من الهيئة العليا للرقابة الشرعية للجهاز المصرفي والمؤسسات المالية في السودان، وتطبيق قرارات ندوات البنوك الإسلامية في الباكستان التي تحولت إليها بنوكها الوطنية كلها، وكذا جمهورية إيران الإسلامية.. إلخ، وإسهامات بنك دبي الإسلامي في عقد المؤتمرات والندوات، وإصدار الفتاوى الشرعية، وكتابة بحوث مجلة الاقتصاد الإسلامي التابعة لهذا البنك، ودور الشرعيين فيه في تحول كثير من البنوك التقليدية إلى بنوك إسلامية في إمارة الشارقة وغيرها.

وكل هذه العطاءات والإنجازات بفضل وجود مؤسسات ومجامع الاجتهاد الجماعي الذي لا بد من التنويه المستمر به والإعجاب بحصاده على مدى أكثر من أربعين عاماً، حتى استعاد المسلمون بها ومنها ظاهرة الثقة بالذات، وإدراك أصالة الشريعة الإسلامية وتغطيتها لكل أوجه النشاط الاقتصادي على نحو شرعي رشيد.

هذه الحركة الفقهية المباركة التي أثمرها الاجتهاد الجماعي المعاصر تتطلب مزيداً دائماً من التأصيل، والبحث، والتدقيق، ووضع الضوابط، وتفعيل قرارات المجامع الفقهية في الحياة الإسلامية، حتى تصير ملزمة، من خلال المحاور الآتية وهي:

١- حقيقة الاجتهاد الجماعي.

٢- أهمية الاجتهاد الجماعي في ضبط الفتوى.

٣- دور المجامع الفقهية وهيئات الإفتاء في تحقيق الاجتهاد الجماعي.

١- حقيقة الاجتهاد الجماعي

الاجتهاد في ميزان الشريعة وأصول الفقه هو عملية استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية[١].

وهو نوعان: اجتهاد فردي، واجتهاد جماعي.

أما الاجتهاد الفردي فهو بذل أقصى الجهد من الفقيه المجتهد بمفرده في استنباط الحكم الشرعي من الأدلة أو المصادر، سواء كانت متفقاً عليها وهي المصادر الأربعة (القرآن الكريم، والسنة النبوية الصحيحة، والإجماع، والقياس) أو مختلفاً فيها في الظاهر، وأهمها سبعة: الاستحسان، والاستصلاح (المصالح المرسلة)، والعرف، ومذهب الصحابي، وشرع من قبلنا، وسد الذرائع، والاستصحاب.

وقد ظهر هذا الاجتهاد مقترناً بالاجتهاد الجماعي بعد النبوة منذ عهد الخليفة الأول أبي بكر الصديق وبقية الخلفاء الراشدين، ودل على نمو حركة الفقه وخصوبته، وإعمال المدارك والعقول وتحقيق الحاجات ورعاية المصالح، وتفعيل الاستنباط وتطبيق مبدأ صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان، في ضوء مقاصد الشريعة والقواعد والأصول والمبادئ. ثم استمرت هذه الحركة الفقهية المباركة في عهد التابعين وتابعي التابعين، وبلغ أوجه وعصره الذهبي في القرنين الثالث والرابع الهجريين في عصر الدولة العباسية، حيث بزغ نجم أئمة المذاهب، وفي القمة أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد، وغيرهم، كالإمام زيد، وجعفر بن محمد، والليث بن سعد بمصر، والأوزاعي بالشام، وابن جرير الطبري في طبرستان، وداوود الظاهري في الكوفة مولداً وبغداد وفاة.

---

(١) تاريخ التشريع الإسلامي للخضري، وتاريخ الفقه الإسلامي للسايس، ونظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور علي حسن عبد القادر.

وتبلورت اجتهادات هؤلاء الأعلام في مدارس ثلاث: مدرسة الحديث في الحجاز، ومدرسة الرأي في الكوفة، ومدرسة التزام ظاهر النص في العراق.

وكان فضل تأسيس حركة الاجتهاد للصحابة الكرام، حيث كان منهم المكثرون في الفتيا وهم سبعة: (عمر، وعلي، وابن مسعود، وعائشة، وزيد بن ثابت، وابن عباس، وابن عمر). والمتوسطون في الفتيا وهم ثلاثة عشر وهم: (أبو بكر، وأم سلمة، وأنس، وأبو سعيد الخدري، وأبو هريرة، وعثمان بن عفان، وعبد الله بن عمرو، وعبد الله بن الزبير، وأبو موسى الأشعري، وسعد ابن أبي وقاص، وسلمان الفارسي، وجابر بن عبد الله، ومعاذ بن جبل) والباقون منهم مقلون في الفتيا، لا يروى عن الواحد منهم إلا المسألة والمسألتان، ويجمع من فتيا جميعهم جزء صغير، وهم كثيرون كأبي الدرداء، وأبي عبيدة، وأبي اليسر، وأبي سلمة المخزومي، وسعيد بن زيد، والنعمان بن بشير، والحسن، والحسين ابني علي.. إلخ[١].

وأما **الاجتهاد الجماعي** فهو اتفاق مجموعة من العلماء على حكم شرعي في بعض المسائل الظنية، بعد النظر والتأمل في البحوث المقدمة والآراء المعروضة في مؤسسة أو مجمع، أو اتفاق أكثرية الحاضرين على رأي معين، في ضوء مصادر الشريعة ومقاصدها وقواعدها ومبادئها، لاختيار ما يحقق المصلحة الزمنية.

أو هو اتفاق أكثر من مجتهد على حكم شرعي بعد بذلهم غاية وسعهم في استنباطه من أدلته، ويطلق الآن على اتفاق أكثر من فقيه أو باحث متخصص في الفقه، وإن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد، بعد بذلهم غاية وسعهم

---

(١) أعلام الموقعين لابن قيم الجوزية ١/ ١٢-١٤.

في استنباط حكم شرعي من أدلته[١]. وهذا هو الغالب الشائع في المجامع الفقهية المعاصرة.

وهذا النوع من الاجتهاد مشروع، لأنه من قبيل شورى الجماعة الذي ظهر في عهد الخلافة الراشدة، عملاً بقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ٣/ ١٥٩] وقوله: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٤٢/ ٣٨] ويرشد إليه بوضوح ما رواه ابن عبد البر عن سعيد بن المسيب عن علي رضي الله عنه قال: قلتُ: يا رسول الله، الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه القرآن، ولم تمض فيه منك سُنّة؟ قال: «اجمعوا له العالمين - أو قال: العابدين - من المؤمنين، فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحد»[٢].

وأصبح العصر الحديث في حاجة ماسة للاجتهاد الجماعي، لأن الإسلام دين كامل وشامل، ومن جانب آخر إن الحياة عبارة عن الحركة والتغير، وإن الله بعث بهذا الدين ليتمشى مع الحياة المتحركة والمستمرة ودائمة الشباب ويقوم بتوجيهها[٣].

وكان هذا الاجتهاد أسبق في الظهور من الاجتهاد الفردي، حين كان يجتمع أهل العلم والرأي من الصحابة للتشاور في حكم مسألة مستجدة لم ينص الشرع على حكمها، واتسم ذلك بالصبغة الرأسمالية في عهد الصحابة الكرام حين كان الخليفة الراشدي بدءاً من أبي بكر الصديق رضي الله عنه يجمع رؤوس القوم وأعيان أهل العلم والاجتهاد فيستشيرهم في قضية من القضايا، فإذا اتفقوا على رأي عمل به وقضى.

---

(١) أ.د. عبد الناصر العطار (التعريف بالاجتهاد الجماعي)، عام ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، ص٣.

(٢) قال ابن القيم في أعلام الموقعين ١/ ٦٥ ط محيي الدين عبد الحميد: وهذا غريب جداً من حديث مالك.

(٣) العلامة أبو الحسن الندوي في بحثه عن (الاجتهاد الجماعي) المقدم لمجمع الفقه الإسلامي - الهند عام ١٩٨٩م في نيودلهي ص٢٧.

روى البغوي عن ميمون بن مِهْران أنه قال: كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم، نظر في كتاب الله تعالى، فإن وجد ما يقضي به قضى، وإن لم يجد في كتاب الله، نظر في سنة رسول الله ﷺ، فإن وجد فيها ما يقضي به قضى به، وإن أعياه أن يجده في سنة رسول الله ﷺ، جمع رؤساء الناس، فاستشارهم، وكان عمر رضي الله عنه يفعل ذلك في خلافته[1].

قال ابن القيم في بيان الرأي المحمود الذي تواطأت عليه الأمة، وتلقاه خلفهم عن سلفهم: كان من سداد الرأي وإصابته أن يكون شورى بين أهله، ولا ينفرد به واحد، وقد مدح الله سبحانه المؤمنين بكون أمرهم شورى بينهم، وكانت النازلة إذا نزلت بأمير المؤمنين عمر رضي الله عنه، ليس عنده فيها نص عن الله ولا عن رسوله، جمع لها أصحاب رسول الله ﷺ، ثم جعلها شورى بينهم[2].

وأيد ابن القيم رأيه الدال على الاجتهاد الجماعي بوقائع منها: قال البخاري: عن المسيب ابن رافع قال: كان إذا جاءه الشيء من القضاء، ليس في الكتاب ولا في السنة، سمى صوافي الأمر، فرفع إليهم، فجمع له أهل العلم، فإذا اجتمع رأيهم فهو الحق.

ومنها: عن شُريح القاضي قال: قال لي عمر بن الخطاب: أن اقض بما استبان لك من قضاء رسول الله ﷺ، فإن لم تعلم كل أقضية رسول الله ﷺ، فاقض بما استبان لك من أئمة المهتدين، فإن لم تعلم كل ما قضت به أئمة المهتدين، فاجتهد رأيك، واستشر أهل العلم والصلاح.

يتضح من هذا أن الاتجاه لدى الصحابة في الاجتهاد هو العمل بما عليه رأي الجماعة، فإن لم يتوافر، لجأ المجتهد إلى الاجتهاد الفردي.

---

(١) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله، ط بيروت ١٩٧٨م، ٢/ ٥٦.

(٢) أعلام الموقعين ١/ ٨٤ المرجع السابق.

ومنها: عن الشعبي قال: كتب عمر إلى شريح: (إذا حضرك أمر لا بد منه، فانظر ما في كتاب الله فاقض به، فإن لم يكن ففيما قضى به رسول الله ﷺ، فإن لم يكن ففيما قضى به الصالحون وأئمة العدل، فإن لم يكن فأنت بالخيار، فإن شئت أن تجتهد رأيك فاجتهد رأيك، وإن شئت أن تؤامرني، ولا أرى مؤامرتك إياي إلا خيراً لك، والسلام).

تبين من هذا أن الاجتهاد الجماعي كان هو الملاذ والملجأ بعد الكتاب والسنة، ثم يأتي الاجتهاد الفردي، فيكون الاجتهاد الجماعي أسبق إلى الظهور، والعمل به مقدم على الاجتهاد الفردي.

والاجتهاد الجماعي يراد به تشاور أهل الرأي والنظر في القضايا الظنية، وهذا التشاور لا يقتضي دائماً اتفاق المجتمعين على رأي معين، وإنما قد يختلفون، فيؤخذ برأي الأغلبية.

وعلى كل حال إن الاجتهاد الجماعي يتطلب توافر الاجتهاد الفردي، فليس للاجتهاد الجماعي ثمرة عملية أو قيمة علمية ما لم يكن المجتمعون في المجلس على درجة مناسبة من أهلية الاجتهاد، أي ملكة الاجتهاد التي لا تتوافر إلا باجتماع شروط في العالم تمكنه من البحث والنظر والاستنباط، وأقلها شروط المجتهد المتجزئ، أي الذي يقتصر في ممارسة الاجتهاد على حصر جهده في باب فقهي معين دون سائر أبواب الفقه.

■ الفرق بين الاجتهاد الجماعي وبين بعض الأشباه والنظائر

هناك ثلاثة أنماط يقرب الاجتهاد الجماعي منها وهي الإجماع، واتفاق أكثر المجتهدين، وشورى الجماعة.

أما الفرق بين الاجتهاد الجماعي والإجماع فهو أن الإجماع اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعي[(١)].

يتبين من التعريف أن الإجماع يتطلب اتفاق جميع مجتهدي العصر، فلو خالف واحد فأكثر لم ينعقد الإجماع. والإجماع إن كان عن اجتهاد فهو قليل الوقوع مثل مشروعية القراض أو المضاربة، وإن كان عن نص قطعي أو ظني فهو ولله الحمد كثير، ويخطئ من يدعي عدم وجود الإجماع.

والفرق بين الإجماع والاجتهاد الجماعي هو أن الإجماع يقتضي اتفاق المجتهدين، أما الاجتهاد الجماعي فقد يصدر الحكم عن العلماء بالاتفاق أو بالأكثرية. والإجماع لا يكون إلا من المجتهدين، أما الاجتهاد الجماعي فهو ثمرة وجود نخبة من العلماء، قد يكون بعضهم مجتهداً اجتهاداً جزئياً، وقد لا يكون، والإجماع حجة قطعية، أما الاجتهاد الجماعي فهو حجة ظنية، وأقرب ما يكون في ظهوره للإجماع السكوتي.

وأما بقية مقومات الإجماع فهي مشتركة بينه وبين الاجتهاد الجماعي. لكن هذا الاجتهاد يعد خطوة على طريق الإجماع، وأساساً صالحاً لبناء الحكم الشرعي الظني عليه، لا القطعي.

وأما اتفاق أكثر المجتهدين فلا ينعقد به الإجماع في رأي جمهور الأصوليين[(٢)]، لأن عصمة الأمة من الوقوع في الخطأ إنما ثبتت لكل الأمة لا لبعضها ولا لأكثرها.

---

(١) التقرير والتحبير ٣/ ٨٠، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٢/ ٢١١، شرح العضد لمختصر ابن الحاجب ٢/ ٢٩، المستصفى للغزالي ١/ ١١٠، الإحكام للآمدي ١/ ١٠١، المدخل إلى مذهب أحمد ص١٢٨.

(٢) كشف الأسرار على أصول البزدوي ٢/ ٩٦٥، شرح العضد لمختصر ابن الحاجب ٢/ ٣٤، الإبهاج للسبكي ٢/ ٢٥٩، روضة الناظر ١/ ٣٥٨.

واتفاق أكثر المجتهدين يظل أقوى من الاجتهاد الجماعي، لاشتراط وجود المجتهدين في اتفاق الأكثر، ولا يشترط ذلك في الاجتهاد الجماعي. ويشترط الاثنان في كون كل منهما حجة ظنية، لا قطعية.

وأما شورى الجماعة لا شورى الفرد فهي أعم من الاجتهاد الجماعي، لأن الشورى قد تكون مع مجتهد أو غيره، وقد تكون في بعض المسائل الدنيوية أو العسكرية أو الاقتصادية أو الإدارية أو الاجتماعية أو التربوية والثقافية أو اللغوية ونحوها مما لا يتطلب الإجماع.

وبعض المعاصرين(١) الذين تشككوا في إجماع الصحابة قالوا: إن ما وقع من إجماع كان مجرد اتفاق بين الحاضرين من أولي العلم وليس من جميع المجتهدين.

بدليل أن أبا بكر وغيره كعمر كان إذا ورد عليه الخصوم، ولم يجد في كتاب الله ولا في سنة رسوله ما يقضي به بينهم، جمع رؤوس الناس وخيارهم، فاستشارهم، فإن أجمعوا على رأي أمضاه(٢). وكان من الصحابة عدد كثير في غير المدينة المنورة، حيث انتقلوا لمهمة دينية إلى مكة أو الشام أو اليمن، أو إلى ميادين الجهاد.

والاجتهاد الجماعي الحاصل إنما هو في المسائل الشرعية، فهو أخص من مبدأ شورى الجماعة.

والحق أن الإجماع هو تشريع الجماعة، لا الفرد، وأن من جمعهم عليه الخليفة الراشدي كانوا في الواقع قاعدة الإجماع. وليس مجرد شورى الجماعة.

---

(١) الأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف في كتابه علم أصول الفقه ص٥٤ وما بعدها.

(٢) سبق تخريجه.

٢- أهمية الاجتهاد الجماعي في ضبط الفتوى

نحن - المسلمين - في هذا العصر نعيش الآن في فوضى اجتهادية وعلمية ودينية، ونفتقد المرجعية العليا في تحديد الموقف الإسلامي الحاسم في قضايا العصر الشرعية وغيرها.

ومما شجع على الفوضى الاجتهادية الفردية سببان شائعان ومهمان جداً:

أولهما: انتشار سيل الطباعة المتدفق، وافتقاد الرقابة العلمية الدقيقة على المطبوعات والكتب، حتى من أناس دخلاء على الخط الإسلامي الذين يتجرؤون من غير ضبط ولا حياء على اقتحام برج الفتوى، وهم إما صحفيون، أو متعلمون علوماً غير شرعية، وتنقصهم المعرفة الأولية بأصول الشرع، فضلاً عن التخصص فيها.

ولا نجد مثل هذا الاقتحام والجرأة على العلوم الأخرى غير الشرعية مثل الهندسة والطب والاقتصاد وعلم التربية والاجتماع والسياسة، وإن وجد بعض المشعوذين والدجالين وأدعياء العلم فيها لكنهم سرعان ما ينكشف حالهم، وتبادر النقابات والحكومات ممثلة في الوزراء المختصين إلى إغلاق مراكز هؤلاء أو عقابهم وإحالتهم إلى المحاكم الجزائية بتهمة انتحال المهنة أو التزوير، فيعاقبون. ولا نرى مثل هذه الحماية القانونية لقضايا الشرع والإفتاء في دين الله تعالى.

والسبب الثاني: كثرة القنوات الإعلامية التلفازية الفضائية والمحلية، فيدعى للحديث أو الإفتاء بنحو متعمد أحياناً أو غير متعمد، فيتسرع الواحد منهم بكل جرأة، فيقول: رأيي كذا ورأيي في كذا، وهو يفتقد التكوين العلمي الصحيح.

وأغلب هؤلاء كما تبين في السبب الأول غير مختصين، أو إنهم يحسنون البيان اللغوي دون الانضباط الشرعي، أو يتساهلون في الفتوى تساهلاً يعتمد على بعض الآراء الشاذة أو الضعيفة أو المنكرة، حباً في السمعة والصيت والشهرة والوصف بالتجديد، وهم في الحقيقة يفتقدون الالتزام بضوابط الفتوى مثل وجوب الإفتاء بالرأي الراجح، والاعتماد على الدليل الأقوى، والتحلي بالورع والاحتياط، أما القول الضعيف فلا يصح الإفتاء به.

وهذا كله أوقع الناس في الاضطراب والقلق وبعثرة الآراء، والوقوع فريسة الآراء الشخصية النابعة من مجرد الهوى والشهوة، وترك الخشوع والتقوى ورقابة الله عز وجل، وعدم تقدير مآلات الفتوى على المستوى الشعبي العام أو الخاص.

وأمام هذا الاضطراب وتعارض الفتاوى وجعل الإسلام متعدداً بتعدد الأقطار والبلاد أو تعدد أدعياء الفتوى، كان الطريق المتعين لإلجام أولئك الأدعياء أو حتى بعض العلماء وإسكاتهم هو وجود الاجتهاد الجماعي المتمثل الآن في المجامع الفقهية الملتزمة جانب الورع، وغير المتفلتة أو المتساهلة أو التي ينقصها وجود التنوع والاختصاصات الفقهية السديدة أو الرشيدة، وحينئذ تظهر الحاجة الماسة لهذا الاجتهاد، وتحقيق الغاية المرجوة، واستئصال كل ما يؤدي إلى البلبلة واضطراب الأفكار، وتعارض الأعمال، بل وتهكم الكثيرين على وجود هذه الظاهرة المثيرة. ويظهر دور الاجتهاد الجماعي الحاسم فيما يأتي:

١- **وحدة الحكم الشرعي**، وهذا أساس الشريعة، وصلب رسالة الإسلام، فليس هناك إسلام قديم وإسلام جديد، ولا إسلام للمشرق أو إسلام للمغرب، أو إسلام للأكثرية في البلاد العربية أو الإسلامية وإسلام آخر للأقليات إلا في حدود ما تقتضيه طبيعة الإقليم، مثل توقيت الصلاة

والصيام في المناطق القطبية، أو التي يتساوى فيها الليل والنهار، أو يكون الليل هو الغالب ويبدأ من الساعة العاشرة صباحاً، ففي هذه الحالة يؤخذ بتوقيت أقرب البلاد المعتدلة إليهم، أو بتوقيت مكة كما نص الفقهاء، وذكرت ذلك في بحثي لرابطة العالم الإسلامي منذ سنوات.

قال الله تعالى مبيناً وحدة الحكم الشرعي في آيتين هما: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢١/ ٩٢]، ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ﴾ [المؤمنون: ٢٣/ ٥٢] أي إن هذا دينكم دين واحد، لا خلاف فيه في شأن التوحيد وما يتبعه من الأحكام، وهو ملة الإسلام، وأنا ربكم الله الذي لا إله غيري، فوحّدوني واعبدوني بإخلاص لا بغيره. قال القرطبي: لما ذكر الأنبياء قال: هؤلاء كلهم مجتمعون على التوحيد، فالأمة هنا بمعنى الدين الذي هو الإسلام، قاله ابن عباس ومجاهد وغيرهما، فأما المشركون فقد خالفوا الكل[1].

إن تجزئة الإسلام مؤذن بانصهاره وزواله، وتفتيت بنيته، وإن الحفاظ عليه فرض حتمي لازم لكل المسلمين والمسلمات، العلماء منهم والجهال.

٢- **تأصيل الحكم الشرعي:** يمتاز الاجتهاد الجماعي بتأصيل أي حكم أو قرار يصدر عنه، بالأخذ بالدليل الراجح، وترك الدليل الضعيف، أو القول الذي نص الفقهاء على ضعفه لضعف تعليله أو دليله، أو معارضته لما هو أقوى منه، ففي ذلك السلامة والأمان.

أما الذين يصدرون بعض الفتاوى الشاذة لمعارضتها للدليل القطعي المنصوص عليه صراحة في القرآن، أو المصادمة لإجماع الأمة، بالاعتماد على أقوال ونقول ينقصها التوثيق المعتبر، أو قد تكون في فترة زمنية سابقة لورود النص فتصبح منسوخة بعد وروده، فإنهم مخطئون،

---

(١) تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١١/ ٣٣٨.

ولا يصح الالتفات لأقوالهم، مثل إباحة فوائد البنوك، أو إبقاء المرأة المسلمة في عصمة زوجها الذي بقي على دينه، وأسلمت هي، فكلا الحكمين يتصادم مع صريح القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٧٥] وقوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [الممتحنة: ٦٠/ ١٠].

ومثل ذلك الإفتاء بحل الغناء مطلقاً أو الموسيقا والمعازف مع أنها تتصادم مع الثابت في السنة النبوية في صحيح البخاري وغيره، وأما ما يعارضه فهو مجرد أهازيج في الأعراس ونحوها، أو بآلة مأذون بها كالدف في الأعياد والمواليد ونحوها لا تنطبق على أوضاع الغناء وأدوات الموسيقا الحالية.

٣- **ضبط الفتوى:** إن الاجتهاد الجماعي يسهم إسهاماً واضحاً في توحيد الفتاوى، وضبطها، وبيان قيودها، وضوابطها، وشروطها، بحيث لا يجوز للمستفتي تجاوزها، والتفلت من الحكم الشرعي الصحيح الذي لا يهمه، وإنما الذي يتلاءم مع هواه ومزاجه.

وهذا يغلق الباب أمام هذه الفوضى في إفتاء الأدعياء، أو الذين يصدرون الآراء بمحض الهوى والشهوة، أو يجاملون اتجاهاً حكومياً، أو يخطئون في تنزيل الواقعات والنوازل على مفهوم الدليل الصحيح المعتبر شرعاً أو يتأولونه تأويلاً بعيداً عن الصحة صراحة أو مفهوماً سديداً، أو أخذاً بظاهر النص دون البحث والتأمل في حقيقة مدلوله، أو يجنحون إلى الأخذ بمصلحة موهومة.

٤- **التزام المصدر الشرعي لكل قول:** إننا في مجال الاجتهاد الجماعي مع الاجتهاد، لكنه الاجتهاد الملتزم بالمصادر والأدلة، فإن المصدر الاستدلالي كفيل بتوحيد آراء المجتهدين، والمصدر الشرعي

محدد صراحة في قول الله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٤/ ٥٩] وقوله سبحانه: ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفۡتُمۡ فِيهِ مِن شَيۡءٖ فَحُكۡمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۚ﴾ [الشورى: ٤٢/ ١٠] ومعنى الآية الأولى اجتهدوا فيما تنازعتم فيه على وفق المقرر في كتاب الله تعالى وسنة رسول الله ﷺ، ويؤكد ذلك ما صرحت به الآية الثانية في رد الحكم إلى كتاب الله صراحة.

وأما ما نجده من اختلاف آراء الفقهاء أحياناً من القول بالحلّ في مذهب، أو رأي فقيه، والتحريم في مذهب آخر، أو قول فقيه آخر، فهذا مقصور على حالة اختلاف الأدلة في ذاتها، أو اختلاف مدلولاتها اللغوية بحسب طبيعة اللغة العربية المحتملة لأكثر من معنى أحياناً، فهذا فقط هو الذي يعذر فيه المجتهدون الثقات، لا أدعياء الاجتهاد الذين لا يُطمأن لآرائهم، ويفتقدون التأصيل الصحيح أو المعتبر.

٥- **إن آفة أصحاب الآراء الحديثة الجرأة في الدين،** وانعدام الورع والأخذ بالاحتياط، والجنوح إلى العمل بالرأي الضعيف، فقد نص علماء الأصول على اشتراط العدالة في المفتي، ومقتضى العدالة أن يلاحظ المفتي الأمور الثلاثة الآتية إذا اختار حكماً من بين آراء المذاهب:

الأول: أن يتبع القول لدليله، فلا يختار من المذاهب أضعفها دليلاً، بل يختار أقواها.

الثاني: أن يجتهد ما أمكن الاجتهاد في ألا يترك الأمر المجمع عليه إلى المختلف فيه.

الثالث: ألا يتبع أهواء الناس، بل يتبع المصلحة والدليل، والمصلحة المعتبرة هي مصلحة الكافة، أي المصلحة العامة لا الخاصة(١).

ومن المعلوم: أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار.

---

(١) أصول الفقه للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة، ص٣٩٠.

٣- دور المجامع الفقهية وهيئات الإفتاء في تحقيق الاجتهاد الجماعي

لقد أسهمت المجامع الفقهية المعاصرة منذ نصف قرن تقريباً، وهيئات الفتاوى القديمة والمعاصرة في تحقيق الاجتهاد الجماعي، وإنجاز مئات من القرارات المجمعية والفتاوى المصرفية وغيرها، وذلك دليل واضح على مدى الحاجة الماسة إليها، وظاهرة طيبة مباركة في التصدي لمشكلات العصر وتلبية حاجة الأمة الإسلامية في بيان أحكام كثير من المسائل العامة والخاصة بفئة معينة من القطاع الطبي أو الاقتصادي والمصرفي، أو غير ذلك من الأحوال وأحكام العبادات والمعاملات والعقوبات الجنائية، بل وبعض القضايا الاعتقادية.

ويتبين هذا النشاط العلمي والفقهي في إيراد أمثلة من إنجازات هذه المجامع وهيئات الإفتاء فيما يأتي:

■ المجامع الفقهية

هذه نظرة عاجلة لما تقوم به هذه المجامع الدولية أو الإقليمية:

١- مجمع البحوث الإسلامية في القاهرة

هو من أقدم المجامع الإسلامية، حيث أنشئ في عام ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م، وصدرت لائحته التنفيذية عام ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، وجاء فيها في بند (٥):

بيان الرأي فيما يجد من مشكلات مذهبية أو اجتماعية أو اقتصادية، وانبثق عن المجلس ست لجان منها في بند (٣) لجنة البحوث الفقهية، وتتبعها لجان فرعية، لجنة الحنفية، ولجنة المالكية، ولجنة الشافعية، ولجنة الحنابلة، وهذه اللجان هي التي وضعت الكتب الخاصة بتقنين

الشريعة الإسلامية. لكن توقف نشاط هذا المجمع بعد عام ١٩٧٨م. وكان المؤتمر الأول لهذا المجمع عام ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤، وكان من ثمار ما أنجزه المجمع بصورة مباشرة الاجتهاد الجماعي في مجال الفقه الإسلامي موضوعات كثيرة، أختار منها[1]:

أ - موضوع الربا

حيث جاء في مؤتمره الثاني الذي انعقد عام ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م ما يلي:

١- الفائدة على أنواع القروض كلها ربا محرم، لا فرق بين ما سمي بالقرض الاستهلاكي، وما يسمى بالقرض الإنتاجي، لأن نصوص الكتاب والسنة في مجموعها قاطعة في تحريم النوعين.

٢- كثير الربا وقليله حرام، كما يشير إلى ذلك الفهم الصحيح في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ﴾ [آل عمران: ٣/ ١٣٠].

٣- الإقراض بالربا محرم، لا تبيحه حاجة ولا ضرورة، والاقتراض بالربا محرم كذلك، ولا يرفع إثمه إلا إذا دعت الضرورة، وكل امرئ متروك لدينه في تقدير ضرورته.

٤- الحسابات ذات الأجل، وفتح الاعتماد بفائدة، وسائر أنواع الإقراض نظير فائدة، كلها من المعاملات الربوية، وهي محرمة.

ب - موضوع التأمين

قرر المؤتمر الثاني للمجمع ما يلي:

---

(١) بحث الأستاذ محمد عبد الحكيم زعير (الاجتهاد الجماعي في المجال الاقتصادي والمصرفي) عام ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

١- التأمين الذي تقوم به جمعيات تعاونية يشترك فيها جميع المستأمنين لتؤدي لأعضائها ما يحتاجون إليه من معونات وخدمات، أمر مشروع، وهو من التعاون على البر.

٢- نظام المعاش الحكومي، وما يشبهه من نظام الضمان الاجتماعي المتبع في بعض الدول، ونظام التأمينات الاجتماعية المتبعة في دول أخرى، كل هذا من الأعمال الجائزة.

٣- أما أنواع التأمينات التي تقوم بها الشركات أياً كان وضعها، مثل التأمين الخاص بمسؤولية المستأمن، والتأمين الخاص بما يقع على المستأمن من غيره، والتأمين الخاص بالحوادث التي لا مسؤول فيها، والتأمين على الحياة وما في حكمه، فقد قرر هذا المؤتمر تأجيله لاستكمال الدراسة، وفي المؤتمر السابع قدم فيه تقرير شامل، جمع فيه الشيخ محمد فرج السنهوري آراء علماء المسلمين، ثم صدر فيه قرار بتحريم التأمين التجاري. حيث أعلن مؤتمر علماء المسلمين الثاني في القاهرة عام ١٣٨٥هـ ومؤتمر علماء المسلمين السابع فيها أيضاً عام ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م بتحريم التأمين التجاري.

٢- المجمع الفقهي الإسلامي في مكة المكرمة التابع لرابطة العالم الإسلامي

أوصت الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي في شهر رجب من عام ١٣٨٣هـ - بتوجيه من المجلس التأسيسي - بإنشاء هيئة فقهية تضم جماعة من العلماء والفقهاء المحققين الجديرين بالإفتاء، من مختلف أنحاء العالم الإسلامي، يتولون دراسة واقع الأمة الإسلامية، والمشكلات الطارئة التي تواجهها في أمور حياتها، وإيجاد الحلول الصحيحة على أساس كتاب الله

العزيز، والسنة النبوية المطهرة، والإجماع، وبقية المصادر المعتمدة في الفقه والتشريع الإسلامي العظيم، فكان ذلك ميلاد هذا المجمع وانعقاد دوراته بدءاً من عام ١٣٩٨-١٤٢٥هـ، وهي ثماني عشرة دورة بما فيها الدورة القادمة. وأصدر المجمع خلالها أكثر من مئة قرار في جوانب عديدة، منها حكم الماسونية والشيوعية والقاديانية والبهائية والوجودية والانتماء إليها، والتأمين بشتى صوره وأشكاله، ومطالبة ولاة الأمر في الدول الإسلامية بتطبيق الشريعة الإسلامية، والعمل بالرؤية في إثبات الأهلة لا بالحساب الفلكي، وحكم تزويج الكافر بالمسلمة، وتزوج المسلم بالكافرة، وحد الرجم في الإسلام، وحكم الأوراق النقدية، وأحكام في الطلاق والزكاة والحج والعمرة، وسوق الأوراق المالية والبضائع (البورصة)، وما يواكبها من أنواع الصفقات المحظورة شرعاً، والمقامرة، والاستغلال، وأكل أموال الناس بالباطل، والعقود الآجلة بأنواعها التي تجري على المكشوف، أي على الأسهم والسلع التي ليست في ملك البائع، وبيع السلعة المتعاقد عليها قبل الحيازة أو القبض، والقبض الحكمي.

ومنها حكم التلقيح الصناعي، وأطفال الأنابيب، وموضوع الاجتهاد، وتشريح جثث الموتى، وتقرير حصول الوفاة، ورفع أجهزة الإنعاش، وطرق ذبح الحيوان بواسطة الصعق الكهربائي، وزكاة أجور العقارات، والشرط الجزائي، وفرض غرامات جزائية على المدين المتأخر في سداد الدين في المدة المحددة.

ومنها المواعدة ببيع العملات بعضها ببعض، ومسؤولية الأولياء والأوصياء على من تحت ولايتهم، والمسؤولية عن أضرار الأشياء من حيوان وبناء وآلات، ومدى الاستفادة من علم الهندسة الوراثية والبصمة الوراثية، وبيع الدين، وبيع التورق، واستثمار أموال الزكاة.

والجدير بالذكر أن قرارات هذا المجمع كلها بناءة ومبتكرة، وتعالج مشكلات عديدة في العبادات، والمعاملات، وأحكام الأسرة، والأوضاع الدولية العامة والخاصة، وأحكام الاقتصاد الحديث، وقضايا الطب والعلاج، والعقوبات الشرعية، وتطبيق الشريعة، وغير ذلك من القضايا الحيوية.

٣- مجمع الفقه الإسلامي في جدة التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي

أنشئ هذا المجمع بقرار صادر عن مؤتمر القمة الإسلامي الثالث - دورة فلسطين والقدس - الذي انعقد في مكة المكرمة عام ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م الذي نص في الفقرة (أ) على ما يلي:

«إنشاء مجمع يسمى (مجمع الفقه الإسلامي) يكون أعضاؤه من الفقهاء والعلماء والمفكرين في شتى مجالات المعرفة الفقهية والثقافية والعلمية والاقتصادية من مختلف أنحاء العالم الإسلامي، لدراسة مشكلات الحياة المعاصرة، والاجتهاد فيها اجتهاداً أصيلاً فاعلاً بهدف تقديم الحلول النابعة من التراث الإسلامي، والمنفتحة على تطور الفكر الإسلامي».

وقد صدر عنه في دوراته ١-١٣ مئة وستة وعشرون قراراً قبل دورتيه الأخيرتين في قطر وعُمان، والدورة القادمة في دبي.

وقد شملت قراراته بعض أحكام العبادات، والأسرة، وكان أكثرها في عالم الاقتصاد والمعاملات والعقود، ويليها المسائل الطبية، وبعض الحقوق الدولية مثل هجرة اليهود إلى فلسطين، وحقوق الإنسان، وحقوق الأطفال والمسنين والأيتام، والاستنساخ البشري، وأحكام القاديانية، واللاهورية، والبهائية، والماسونية، والعلمانية، والبورصات أو الأسواق المالية.

وتميزت قرارات هذا المجمع بالاجتهاد الجماعي الحر القائم على إعداد البحوث المعللة ومناقشتها، ثم استخلاص النتائج منها، والتصويت على القرارات التي صدر أغلبها بالأكثرية، وبعضها بالاتفاق.

كما تميزت بسعة الأفق، والتصدي لبعض القضايا العالمية والدولية، منها على سبيل المثال: صرف الزكاة لصالح صندوق التضامن الإسلامي، والذي ورد في بنده الأول:

لا يجوز صرف أموال الزكاة لدعم وقفية صندوق التضامن الإسلامي، لأن في ذلك حبساً للزكاة عن مصارفها الشرعية المحددة في الكتاب الكريم.

ومنها ما يتعلق بمرض نقص المناعة المكتسبة (الإيدز) والذي جاء فيه: في حالة إصابة أحد الزوجين بهذا المرض، فإن عليه أن يخبر الآخر، وأن يتعاون معه في إجراءات الوقاية كافة.

ومنها قرار توحيد بدايات الشهور القمرية، والذي جاء فيه بند أولاً:

إذا ثبتت الرؤية في بلد وجب على المسلمين الالتزام بها، ولا عبرة لاختلاف المطالع، لعموم الخطاب بالأمر بالصوم والإفطار.

ومنها قرار أجهزة الإنعاش وعلامات الموت بأحد أمرين: توقف حركات القلب، وتعطل جميع وظائف الدماغ تعطلاً نهائياً، وحكم الأطباء المختصين الخبراء بأن هذا التعطل لا رجعة فيه، وأخذ الدماغ في التحلل.

٤- مجامع أخرى ناشئة

أهمها مجمع الفقه الإسلامي - الهند، منذ ربع قرن أنشأه القاضي العلامة مجاهد الإسلام القاسمي، ومجمع الفقه الإسلامي في السودان منذ خمس سنوات، ومجمع فقهاء الشريعة في واشنطن - أمريكة منذ

سنتين، وكلها أسهمت في إصدار قرارات إقليمية أو عامة، وتميزت بالأصالة والالتزام والاجتهاد الجماعي.

ومنها المجلس الأوربي منذ أكثر من عشر سنوات الذي ركز على فقه الأقليات المسلمة في أوربة وغيرها.

■ هيئات الإفتاء

كان لهيئات الإفتاء الإقليمية إسهام واضح في إغناء الساحة الإسلامية بالفتاوى المبنية على الاجتهاد الجماعي، منها لجنة الفتوى بالأزهر في ماضيها المشرف ما قبل بضع سنوات، وكانت تصدر فتاويها بعد اجتماع نخبة من كبار العلماء في الأزهر[١].

ومنها إدارة الإفتاء (إدارة الإفتاء والبحوث) التابعة لوزارة الأوقاف في الكويت، وقد تميز عمل هيئة الفتوى بالاجتهاد الجماعي الذي تسوده روح الأخوة والتثبت والتيسير.

وفي الكويت نشاط آخر من العمل الجماعي الفقهي في المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، في مجال الندوات الطبية الفقهية التي تضم مدعوين متميزين من العالم الإسلامي، حيث عقد أكثر من ثماني ندوات، كلها التقى فيها الفقهاء مع الأطباء في شؤون كثيرة، وصدرت توصيات علمية دقيقة فيها. كما عقدت المنظمة ندوات تراثية عن ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف، وخمس مؤتمرات عالمية طبية.

وكان لهيئة الفتوى والرقابة الشرعية في بيت التمويل الكويتي أنشطة ناجمة عن الاجتهاد الجماعي في عالم المصارف الإسلامية، وعقد بيت

---

(١) بحث أ.د. عبد الفتاح بركة، (الاجتهاد الجماعي في مصر- مجمع البحوث الإسلامية) عام ١٤١٧هـ١٩٩٦م.

التمويل أربع ندوات فقهية متميزة، وكان له دراسات إسلامية اقتصادية، وسلسلة كتيبات في ميزان الشريعة.

كما كان للهيئة الشرعية العالمية للزكاة التابعة لبيت الزكاة في دولة الكويت منذ عام ١٩٨٤، إسهام متميز في شؤون الزكاة، وعقدت أكثر من ست ندوات لقضايا الزكاة المعاصرة في الكويت وبقية الدول الإسلامية والعربية، حيث عقدت الندوة الأولى في مصر، والثانية والثالثة في الكويت، والرابعة في البحرين، وأخرى في لبنان، والسودان، والشارقة[١].

وكان لهيئة كبار العلماء ولجنة الإفتاء في المملكة العربية السعودية إسهام كبير في الفتوى والاجتهاد الجماعي، لا يقل عن إسهام المجامع الفقهية، فقد أفتوا في التأمين، والشرط الجزائي، وعقوبات المخدرات، وشؤون كثيرة في العبادات المختلفة، وتوقيت العبادة في الأقاليم القطبية، وتقدير الأوقات بحسب أقرب البلاد المعتدلة إليهم، وتدوين الراجح من أقوال الفقهاء لإلزام القضاة العمل به، وصدر عنهم بعض البيانات المهمة، مثل بيان الهيئة حول المؤتمر الدولي للسكان والتنمية في بكين - الصين، ثم في مصر، وشجب الدعوات الإباحية فيه، وأثر ذلك على الانقلاب الجنسي، والتعقيم البشري، وهتك الحرمات الشرعية العامة والخاصة، وإعلان مخالفة وثيقة هذا المؤتمر للإسلام وجميع الشرائع.

وصدر عن اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في الرياض نماذج علمية فريدة، مثل العمل بقول الطبيب الثقة، وفرض المريض الذي لا يرجى برؤه في الصوم، وأحقية عذاب القبر ونعيمه[٢].

---

(١) بحث الدكتور خالد المذكور: (الاجتهاد الجماعي في دولة الكويت) عام ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

(٢) انظر بحث الدكتور عبد الله المطلق (الاجتهاد الجماعي في هيئة كبار العلماء وهيئة الإفتاء بالمملكة العربية السعودية) عام ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

ووجدت فتاوى جماعية في بقية أنحاء العالم الإسلامي، كما في بلاد المغرب العربي (تونس والجزائر والمغرب الأقصى والأندلس) في الجامعات وكليات الشريعة وغيرها[١] ولدى هيئات الرقابة الشرعية للمصارف الإسلامية.

وكذلك في دولة الباكستان كانت هناك فتاوى عامة، ومواقف علمية حاسمة أدت إلى أسلمة المصارف الإسلامية، وإلغاء كل قانون يعارض الشريعة الإسلامية، من خلال إنشاء المجلس الاستشاري الإسلامي في عام ١٩٥٨م، والذي كان من وظائفه اقتراح الخطوات اللازمة لتطبيق القوانين السارية على أساس إسلامي، وتنفيذ الأحكام الإسلامية.

ويتمثل الاجتهاد الجماعي في مجلس الفكر الإسلامي ذي المكانة العالية في الدولة، والذي أنشئ في الدستور الباكستاني الصادر في عام ١٩٧٣م[٢].

وصدر عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية في البحرين معايير المحاسبة والمراجعة والضوابط للمؤسسات المالية الإسلامية عام ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، وقد أعد هذه المعايير نخبة متميزة من كبار العاملين في العمل المصرفي الإسلامي وغيرهم، وكنت أحدهم على مدى عشر سنوات فأكثر، وقد طبع سبعة عشر معياراً من هذه المعايير عام ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م بعنوان (المعايير الشرعية) وهي ثمرة جهود مضنية لفئة متميزة من أهل العلم، وتناقش في مراحل كثيرة حتى يقرها أخيراً (المجلس الشرعي).

---

(١) بحث الدكتور محمد أبو الأجفان (الاجتهاد الجماعي في تونس والمغرب والأندلس) عام ١٤١٧هـ١٩٩٦م.

(٢) انظر بحث الدكتور دياب عبد الجواد عطا (الاجتهاد الجماعي في باكستان) عام ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

■ الخلاصة ومشروع القرار

الاجتهاد الجماعي ظاهرة متميزة في العصر الحديث أثمر عدة ثمار طيبة، وأنجز إنجازات متميزة في مختلف المجالات الدينية والطبية والاقتصادية والفلكية والعقدية، والمجتمع الإسلامي اليوم بأشد الحاجة إليه لمعرفة حكم المسائل المستجدة.

وهو اتفاق مجموعة من العلماء على حكم شرعي في بعض المسائل الظنية، أو اتفاق الأكثرين منهم على رأي معين.

وتاريخه قديم، فكان أسبق ظهوراً من الاجتهاد الفردي، في عهد الخلفاء الراشدين، وصار هو الملاذ في المسائل العامة للصحابة الكرام حينما لم يجدوا الحكم الشرعي للمسائل الطارئة في القرآن الكريم والسنة النبوية.

ويختلف عن كل من الإجماع القطعي، واتفاق أكثر المجتهدين، لقلة المجتهدين بالمعنى الدقيق في عصرنا، كما يختلف عن شورى الجماعة التي هي أعم من الاجتهاد الجماعي، فهي في مختلف شؤون الحياة.

وكان للاجتهاد الجماعي فضل كبير في عصرنا الحاضر في العمل على وحدة الحكم الشرعي، وتأصيله بالأدلة المعتمدة، وضبط الفتاوى، وسد الباب أمام فوضى الفتاوى الفضائية، وبعض الكتب الجامعية، ومؤلفات بعض أدعياء الاجتهاد، والاعتماد على الأدلة الراجحة، والتزام الورع، وخشية الله تعالى، ولاسيما في مجال المصارف الإسلامية.

وانتعش الاجتهاد الجماعي بحق في رحاب المجامع الفقهية المعاصرة في مصر ومكة المكرمة وجدة (السعودية) والأردن والباكستان والسودان والهند وأمريكة. كما انتعش على يد هيئات الفتوى ومؤسساتها في البلاد الإسلامية وغيرها، واستطاعت المجامع ودور الفتوى منذ نصف

قرن فأكثر تلبية حاجة الأمة، وتطلعات المسلمين لمعرفة أحكام المشكلات الطارئة، وقضايا الاقتصاد والطب وغيرها، كما أنها كانت الملاذ الوحيد لمعرفة الحق من الباطل في شؤون الاعتقاد وغيرها، وإنهاء أسطورة بعض المفتين أو الشيوخ في ترويج الفتاوى الباطلة أو الضالة المنحرفة عن هدي الإسلام وشرعه، بسبب مصادمتها للنصوص الشرعية القطعية أو غالبة الظن، وإجماع الأمة على مدى القرون الماضية.

■ مشروع القرار عن الاجتهاد الجماعي

الاجتهاد الجماعي ظاهرة علمية متميزة في عصرنا الحاضر، حقق إنجازات عديدة في رحاب العقيدة والعبادة والأخلاق وشؤون الأسرة والاجتماع والاقتصاد والطب والفلك والثقافة الرشيدة وتبيان حقوق الإنسان ولاسيما الضعفاء والأطفال والشيوخ وغيرها من القضايا العامة والخاصة.

وهو اتفاق مجموعة من العلماء أو اتفاق الأكثرية على حكم شرعي في بعض المسائل الظنية، والقضايا المستجدة.

وقد أدى إلى غرس الطمأنينة لدى المسلمين في معرفة الحكم الشرعي الصحيح، وتغطية حاجات الأمة، ورعاية مصالحها، والتزام مقاصد الشريعة.

وكان له فضل التميز في ضبط الفتاوى الشرعية، وتحجيم ظاهرة الشذوذ الفكري، أو الجنوح في الإفتاء المرسل أخذاً بذريعة التيسير والمرونة المعاصرة، ومسايرة الحاجات والمصالح.

وهو أيضاً الملاذ الأمين لمعرفة أحكام الشريعة الصائبة في المستقبل، ولاسيما في المسائل الحساسة والمصيرية.

والأمل الوطيد يكمن في صيرورة قرار الاجتهاد الجماعي ذات صفة ملزمة للأفراد والحكومات.

أهم المراجع

- أبحاث الاجتهاد الجماعي المقدمة لجامعة الإمارات عام ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.
- الإبهاج في شرح المنهاج الأصولي للقاضي البيضاوي، تأليف العلامة تقي الدين وتاج الدين السبكي، مطبعة التوفيق الأدبية، من دون تاريخ.
- الاجتهاد الجماعي للشيخ العلامة أبي الحسن الندوي، الناشر مجمع الفقه الإسلامي - الهند، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.
- الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين علي الآمدي، مطبعة صبيح بالقاهرة ١٣٤٧هـ.
- أصول الفقه الإسلامي، الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي بمصر، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٦م.
- أصول الفقه الإسلامي، أ.د. وهبة الزحيلي، دار الفكر بدمشق ١٤١٨هـ/ ١٩٨٦م.
- أعلام الموقعين عن رب العالمين، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، المعروف بابن قيم الجوزية، مطبعة السعادة بمصر، ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م.
- تاريخ التشريع الإسلامي، للشيخ محمد الخضري، طبع القاهرة.
- تفسير القرطبي، أبو عبد الله محمد ابن أحمد الأنصاري القرطبي، دار إحياء التراث العربي، من دون تاريخ.
- التقرير والتحبير على تحرير ابن الهمام في أصول الفقه، ابن أمير الحاج، طبع بولاق ١٣١٦هـ.
- روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، ابن بدران، المطبعة السلفية بمصر، ١٣٤٢هـ.

- شرح على مختصر المنتهى لابن الحاجب مع حواشيه، عضد الملة والدين، الطبعة الأولى، المطبعة الأميرية، من دون تاريخ.
- علم أصول الفقه للشيخ عبد الوهاب خلاف، الطبعة السابعة بمصر، ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٦م.
- فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه، بهامش المستصفى، طبع بولاق ١٣٢٢هـ.
- قرارات المجامع الفقهية، مجمع البحوث الإسلامية بمصر، قرارات المجمع الفقهي بمكة المكرمة، الدورات ١-١٥، ١٣١٩-١٤١٩هـ/ ١٩٧٧-١٩٩٨م.
- قرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي - جدة، طبع دولة قطر، وزارة الأوقاف، الدورات ١-١٣.
- كشف الأسرار على أصول الفقه للبزدوي، تأليف عبد العزيز البخاري، مكتب الصنايع، ١٣٠٧هـ.
- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ابن بدران الدمشقي، إدارة الطباعة المنيرية بمصر، من دون تاريخ.
- المستصفى من علم الأصول، أبو حامد محمد الغزالي، الطبعة الأولى، مطبعة مصطفى محمد، ١٣٥٦هـ.
- معايير المحاسبة والمراجعة والضوابط للمؤسسات المالية الإسلامية عام ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، طبع المنامة - البحرين.
- المعايير الشرعية، هيئة المحاسبة والمراجعة، البحرين ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

الاجتهاد في عصرنا هذا من حيث النظرية والتطبيق*

تعريف الاجتهاد وأنواعه

الاجتهاد هو بذل أقصى الجهد في إدراك الأحكام الشرعية، سواء أكان ذلك على سبيل القطع (أي الجزم) أو الظن (أي غلبة الظن في ذهن المجتهد). وبعبارة أخرى هو عملية استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية في الشريعة الإسلامية.

أي إن محور الاجتهاد هو النصوص الشرعية من القرآن الكريم والسنة النبوية.

وهو ضرورة حيوية وعمل مشروع، لأن النصوص الشرعية محدودة، والحوادث غير محدودة ولا متناهية في مختلف العصور والأزمنة، فتقتضي الحاجة وجود الاجتهاد من المؤهلين له لمعرفة الحكم الشرعي من الناس، لأن أغلبهم لا يحسنون معرفة الحكم، ولأن الله تعالى لم يهمل عقول وإدراكات أمتنا الإسلامية لتحقيق خلود الشريعة وبقائها وصلاحيتها لكل زمان ومكان إلى يوم القيامة.

---

* جامعة كيوتو.

قال الله تعالى مخاطباً نبيه الكريم محمداً ﷺ: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا﴾ [النساء: ٤/ ١٠٥] فإراءة الله تعالى لنبيه تكون بالاجتهاد.

ومارس النبي عليه الصلاة والسلام الاجتهاد فيما لم ينزل عليه وحي، وعلّمه أصحابه ودرّبهم عليه، ونشطوا في مجال الاجتهاد فيما لم يجدوا فيه نصاً شرعياً، وأجمعوا على مشروعيته وضرورته.

والاجتهاد ثلاثة أنواع:

١- الاجتهاد في دائرة النص الشرعي

وهو التأمل في مدلولات النصوص واستنباط الحكم منها، بالاهتداء بمقاصد الشريعة، أي المصالح الضرورية العامة والخاصة القائمة على رعاية مقتضيات الدين، وصون النفس الإنسانية (حق الحياة) والحفاظ على العقل، والنسب، والمال. وهذا الاجتهاد فرغ منه أئمة الاجتهاد السابقون، ويتعلم منهم غيرهم.

٢- الاجتهاد الانتقائي أو الاصطفائي

وهو اختيار رأي معين بدليل راجح من بين الآراء المنقولة عن الأئمة الأعلام، في ضوء ما يحقق المصلحة المناسبة لكل عصر وزمان. وهذا منهج حديث اقتضته الظروف والمستجدات الطارئة بحسب التطور والتجدد.

وهذان النوعان يعتبران من أنواع الاجتهاد الفردي.

٣- الاجتهاد الجماعي

هو ما يتفق عليه فئة مستنيرة من العلماء بعد دراسة موضوع معين وتقديم بحث فيه، والاطلاع على ما يجدونه مقرراً لدى العلماء السابقين،

وإيراد أدلتهم ومناقشتها والترجيح بينها، والانتهاء لرأي معين بحسب قوة الدليل وتحقيق المصلحة. وهذا هو السائد في عصرنا في مجالات المجامع الفقهية، كمجمع البحوث الإسلامية، ومجمع الفقه الإسلامي الدولي في جدة - السعودية، والمجمع الفقهي الإسلامي في مكة المكرمة، ومجمع فقهاء الشريعة في أمريكة، ومجمع الفقه الإسلامي في الهند، والسودان، واليمن، وإني عضو في جميع هذه المجامع.

وأغلب أنشطة المجامع الفقهية تتناول القضايا الحديثة، سواء في مجال الطب، والاقتصاد، والمعاملات والعقود وقضايا المصارف الإسلامية، ومواجهة الفرق الشاذة والأنشطة العلمانية والحداثة والعولمة، وقضايا الأمة الإسلامية ومواجهة التحديات الفكرية، ومعالجة قضايا الأقليات، والاعتداء على الأوطان العربية والإسلامية في فلسطين والعراق وأفغانستان والبوسنة والهرسك والصومال والسودان وليبية وغيرها، ودراسة مشروعات تيسير الفقه الإسلامي والموسوعة الفقهية الاقتصادية، وموسوعة القواعد الفقهية، وإعداد الخطة والمناهج لبعض مؤتمرات القمة الإسلامية.

وبه يتبين أن الاجتهاد ممكن نظرياً وعملياً في كل وقت إذا تمكن العالِم من فهم علم أصول الفقه، واللغة العربية، ومقاصد الشريعة في وضع الأحكام، وإجماع العلماء، ومعرفة معاني آيات وأحاديث الأحكام الشرعية في القرآن والسنة النبوية، وليس هذا بالأمر المتعذر أو الصعب على فئة متخصصة ناضجة في علوم الشريعة، وإن كانوا قلة محدودة.

أي لا بد من توافر أهلية الاجتهاد.

مجال الاجتهاد

هو حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي أي يقيني[1]، فلا مجال للاجتهاد في الأحكام الشرعية القطعية الثبوت والدلالة، مثل فرائض العبادات الخمس الإسلامية (الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والشهادتين: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله). وتحريم جرائم القتل والزنا والسرقة وشرب الخمر وسائر المسكرات، مثل قول الله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُوا۟ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ [البقرة: ٢/ ٤٣]. يدل دلالة واضحة لا تحتاج لمزيد من التأمل على فرضية عبادة الصلاة، وأداء الزكاة، وكذلك قول الله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٥/ ٩٠]، يدل على تحريم الخمر والقمار والأنصاب المنصوبة للعبادة (التماثيل) وقداح الميسر فهي نجس نجاسة معنوية.

أما مجال الاجتهاد الطبيعي فهو الأحكام التي ورد فيها نص ظني الثبوت والدلالة، أو ظني أحدهما[2] والأحكام التي لم يرد فيها نص ولا إجماع[3].

فإذا كان النص ظني الثبوت كان مجال الاجتهاد فيه في سنده (طريق وصوله إلينا) ودرجة رواته من العدالة (الاستقامة) والضبط (حفظ الكلام في ذاكرته بحيث لا يكاد يخطئ).

---

(١) الدليل القطعي هو ما ليس فيه احتمال آخر أصلاً غير المعنى المتبادر إلى الذهن.

(٢) الدليل الظني ما يغلب فيه الظن بثبوته أو فهم دلالته، ويحتمل معنى آخر غير المعنى المتبادر إلى الذهن، ويكون المعنى المظنون هو الأقرب للصواب من المعنى الآخر الضعيف.

(٣) الإجماع اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعي.

وإذا كان النص ظني الدلالة، كان الاجتهاد فيه في معرفة المعنى المراد منه، ومدى قوة دلالته على المعنى بحسب طرق دلالة الألفاظ في اللغة العربية، ويرجح معنى على آخر بالقواعد اللغوية ومقاصد الشريعة (أي المصالح العامة المعتبرة في بناء الأحكام الشرعية عليها).

وأما المسألة الحادثة التي لا نص فيها ولا إجماع عليها كالمستجدات والقضايا الطارئة بحسب سنة التطور، فمجال الاجتهاد فيها يكون بأدلة عقلية كالقياس على أمر منصوص عليه، أو الاستحسان (القياس الخفي) أو المصالح المرسلة (وهي المصالح التي لم يتعرض لها الشرع بالاعتبار أو الإلغاء) أو العرف الصحيح العام الذي لا يتصادم مع أحكام الشريعة الإسلامية، أو سد الذرائع (الطرق الموصلة إلى شيء ممنوع شرعاً).

والخلاصة: أن مجال الاجتهاد أمران: ما لا نص فيه، أو الذي ورد فيه نص ظني غير قطعي، ولا اجتهاد فيما ورد فيه نص واضح (أي قطعي لا يحتمل أي معنى آخر سوى المعنى المتبادر منه لأول وهلة) عملاً بالقاعدة الشرعية والقانونية: «لا مساغ للاجتهاد في مورد النص».

وحكم الاجتهاد أنه فرض عين على من كان أهلاً للاجتهاد، ولم يوجد غيره عند السؤال، فإن تعدد المجتهدون (أي المؤهلون للاجتهاد) كان الاجتهاد فرض كفاية على أحدهم، فإذا قام به بعضهم سقط الإثم عن الباقين[١].

---

(١) ينظر للاستزادة كتابي أصول الفقه الإسلامي ج ٢.

وقوع الاجتهاد فعلاً من الناحية التطبيقية

إن كان الاجتهاد فردياً فإن آثار أعلام أساتذة الجامعات في عصرنا ملأى بالاجتهادات في كتبهم ودراساتهم ومشاركاتهم في وضع القوانين المدنية والجنائية والأحوال الشخصية وغيرها، أمثال الشيخ محمود شلتوت شيخ الأزهر الأسبق، والشيخ مصطفى الزرقا من سورية، والشيخ علي الخفيف، والشيخ محمد أبو زهرة، والشيخ محمد فرج السنهوري، والشيخ عبد الوهاب خلاف، والشيخ محمد الزفزاف، والدكتور محمد سلام مدكور، والدكتور عبد الكريم زيدان، وأمثالهم في العالم العربي، ولا سيما في مصر.

أما الاجتهاد الجماعي في المجامع الفقهية فقد صدر عن المشاركة فيها في كل مجمع أكثر من مئة وخمسين قراراً، تعدّ مثلاً رائعاً في التجديد والاجتهاد، وأذكر على سبيل المثال نماذج من قرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي ومقره جدة - السعودية، علماً بأن بعضها جديد مطلقاً في المسائل المستحدثة، وبعضها ترجيح بين آراء المذاهب الإسلامية، بحسب قوة الدليل، أو بحسب مقدار تحقيقه للمصلحة العامة، أو مراعاة العرف والعادة الصحيحة، أو وضع بدائل متطوِّرة للمصارف الإسلامية كالعقود الجديدة، مثل السَّلَم الموازي، والاستصناع الموازي، والإجارة المنتهية بالتمليك، والمشاركة المتناقصة، كما سأبين.

أولاً - في مجال العبادات

في الصلاة صدر القرار ٢٣ (٣/١١) استئجار الكنائس للصلاة لا مانع منه شرعاً عند الحاجة، وتجتنب الصلاة إلى التماثيل والصور بحائل إذا كانت باتجاه القبلة.

يجوز بيع المسجد الذي تعطل الانتفاع به أو هجر المسلمون المكان الذي هو فيه، أو خيف استيلاء الكفار عليه، على أن يُشترى بثمنه مكان آخر يتخذ مسجداً.

في الحج القرار ١٩ (٣/٧) إن المواقيت المكانية التي حددتها السنة النبوية يجب الإحرام منها لمريد الحج أو العمرة للمارّ عليها أو المحاذي لها أرضاً أو جواً أو بحراً لعموم الأمر بالإحرام منها في الأحاديث النبوية الشريفة. أي لا يجوز الإحرام من جدة مثلاً.

في الصيام القرار ١٨ (٣/٦):

أولاً- إذا ثبتت الرؤية في بلد وجب على المسلمين الالتزام بها، ولا عبرة لاختلاف المطالع، لعموم الخطاب بالأمر بالصوم والإفطار.

ثانياً- يجب الاعتماد على الرؤية، ويستعان بالحساب الفلكي والمراصد، مراعاة للأحاديث النبوية والحقائق العلمية.

القرار ٩٣ (١٠/١) لا تعتبر من المفطرات وفيه سبع عشرة مسألة، منها القَطْرة في العين أو الأذن، وأقراص العلاج تحت اللسان، ما يدخل المهبل من تحاميل (لبوس)، إدخال المنظار أو اللولب ونحوهما إلى الرحم، ما يدخل الإحليل القثطرة (أنبوب دقيق)، حفر السن أو قلع الضرس أو تنظيف الأسنان أو السواك ونحوه، المضمضة والغرغرة، وبخّاخ علاج الفم إذا لم يبتلع ما نفذ إلى الحلق، الحقن العلاجية بأنواعها ما عدا السوائل والحقن المغذية، غاز الأكسجين، غازات التخدير (البنج)، الدهونات والمراهم واللصقات الجلدية العلاجية، إدخال المنظار لجدار البطن، أخذ خزعات من الكبد أو غيره، منظار المعدة من غير إدخال سوائل، دخول أي أداة أو مواد علاجية للدماغ أو النخاع الشوكي، القيء غير المتعمد.

في الزكاة القرار ٢٨ (٣/ ٤) زكاة الأسهم. وكذا القرار ١٢٠ (٣/ ١٣) تجب زكاة الأسهم على أصحابها، وتخرجها إدارة الشركة نيابة عنهم إذا نص في نظامها الأساسي على ذلك، أو صدر به قرار من الجمعية العمومية، أو كان قانون الدولة يلزم الشركاء بإخراج الزكاة، أو حصل تفويض (توكيل) من صاحب الأسهم لإخراج إدارة الشركة زكاة أسهمه. وإذا كانت الأسهم بقصد الاستفادة من ريع الأسهم، وليس بقصد التجارة، فلا زكاة على أصل السهم، وإنما على الريع بنسبة ٢,٥٪، إذا لم يكن عند الشركات أموال تجب فيها الزكاة، فإن كانت الأسهم بقصد التجارة فتجب الزكاة بنسبة ٢,٥٪ على قيمة السهم السوقية والربح.

والقرار ١٢٠ (٢/ ١٣) في زكاة الزراعة لا يحسم من وعاء الزكاة نفقات سقي الزرع، ونفقات إصلاح الأرض وشق القنوات ونقل التربة، ونفقات شراء البذور والسماد والمبيدات الحشرية.

ويحسم من مقدار الزكاة الواجبة في الزروع والثمار النفقات اللازمة لإيصالها لمستحقيها.

القرار رقم ١١٦ (١٠/ ١٢) تجوز ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغات الأخرى.

في أحكام الأسرة القرار رقم ٢٣ (١١/ ٣) زواج المسلمة بغير المسلم ممنوع شرعاً بالكتاب والسنة والإجماع. وإذا وقع فهو باطل، ولا تترتب عليه الآثار الشرعية المترتبة على النكاح، والأولاد المولودون عن هذا الزواج أولاد غير شرعيين، ورجاء إسلام الأزواج لا يغير من هذا الحكم شيئاً.

بمجرد إسلام المرأة وإباء الزوج الإسلام ينفسخ نكاحهما، فلا تحل معاشرته لها، ولكنها تنتظر مدة العدة، فإن أسلم خلالها

عادت إليه بعقدهما السابق. أما إذا انقضت عدتها ولم يُسلم فقد انقطع ما بينهما. فإن أسلم بعد ذلك، ورغبا في العودة إلى زواجهما عادا بعقد جديد، ولا تأثير لما يسمى بحسن المعاشرة في إباحة استمرار الزوجية.

القرار رقم ٣٩ (١/ ٥) تنظيم النسل:

أولاً - لا يجوز إصدار قانون عام يحد من حرية الزوجين في الإنجاب.

ثانياً - يحرم استئصال القدرة على الإنجاب في الرجل أو المرأة، وهو ما يعرف بالإعقام أو التعقيم، ما لم تدع إلى ذلك الضرورة بمعاييرها الشرعية.

ثالثاً - يجوز التحكم المؤقت في الإنجاب بقصد المباعدة بين فترات الحمل، أو إيقافه لمدة معينة من الزمان إذا دعت إليه حاجة معتبرة شرعاً، بحسب تقدير الزوجين عن تشاور بينهما وتراض، وألا يكون فيها عدوان على حمل قائم.

القرار رقم ١١٤ (٨/ ١٢) دور المرأة في تنمية المجتمع المسلم:

يشتمل على إحدى عشرة فقرة ملخصها ما يأتي:

أولاً - إن من أهداف الإسلام بناء مجتمع يكون فيه لكل من الرجل والمرأة دور متكامل في عملية البناء والتنمية.

ثانياً - الأسرة المبنية على الزواج الشرعي حجر الزاوية في البناء الاجتماعي السليم.

ثالثاً - إن الأمومة هي إحدى وظائف المرأة الطبيعية في حياتها.

رابعاً - المرأة والرجل متساويان في الكرامة الإنسانية.

خامساً - الدعوة إلى احترام المرأة في جميع المجالات، ورفض العنف الذي ما زالت تعاني منه في بعض البيئات، ومنه العنف المنزلي، والاستغلال الجنسي.. إلخ. هي أمور منكرة دخيلة لا علاقة للإسلام بها.

سادساً - قيام الوسائل الإعلامية بتعزيز الدور الإيجابي للمرأة، ورفض جميع أشكال استغلال المرأة في وسائل الإعلام والإعلان، والدعاية المسيئة للقيم والفضائل، مما يعد تحقيراً لشخصيتها وامتهاناً لكرامتها.

سابعاً - ينبغي بذل جميع الجهود لتخفيف آلام النساء والمجموعات الضعيفة.

ثامناً - إن التنمية الشاملة المتواصلة لا يمكن تحقيقها إلا على أساس من القيم الدينية والأخلاقية.

تاسعاً - الإنكار الشديد لأساليب بعض الحكومات في منع المرأة المسلمة من الالتزام بدينها وإقامة شعائره وما افترضه الله عليها كالحشمة والحجاب.

عاشراً - العمل على جعل مؤسسات التعليم النسوي بجميع مراحله منفصلاً عن تعليم الذكور، وفاء بحقوق المرأة المشروعة، وقياماً بمقتضيات الشريعة.

حادي عشر: إن الشريعة الإسلامية في مصادرها الأساسية هي المرجع الوحيد لتفسير أو توضيح أي مادة من مواد هذا الإعلان.

المسائل الطبية

القرار رقم ٢٦ (١/ ٤) بشأن انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً كان أو ميتاً:

أولاً - يجوز نقل العضو من مكان من جسم الإنسان إلى مكان آخر من جسمه.

ثانياً - يجوز نقل العضو من جسم إنسان إلى جسم إنسان آخر، إن كان هذا العضو يتجدد تلقائياً كالدم والجلد.

ثالثاً - تجوز الاستفادة من جزء من العضو الذي استؤصل من الجسم لعلة مرضية لشخص آخر، كأخذ قرنية العين لإنسان ما عند استئصال العين لعلة مرضية.

رابعاً - يحرم نقل عضو تتوقف عليه الحياة كالقلب من إنسان حي إلى إنسان آخر.

خامساً - يحرم نقل عضو من إنسان حي يعطل زواله وظيفة أساسية في حياته.

سادساً - يجوز نقل عضو من ميت إلى حي تتوقف حياته على ذلك العضو، أو تتوقف سلامة وظيفة أساسية فيه على ذلك، بشرط إذن الميت أو ورثته بعد موته أو موافقة ولي أمر المسلمين إن كان المتوفى مجهول الهوية.

سابعاً - وينبغي ملاحظة أن الاتفاق على جواز نقل العضو في الحالات التي تم بيانها، مشروط بألا يتم ذلك بوساطة بيع العضو، إذ لا يجوز إخضاع الإنسان للبيع بحال ما. أما بذل المال عند الضرورة فمحل اجتهاد ونظر.

ثامناً - كل ما عدا الحالات والصور المذكورة مما يدخل في أصل الموضوع، فهو محل بحث ونظر.

القرار رقم ٥٤ (٦/٥) زراعة خلايا المخ والجهاز العصبي:

أولاً - إذا كان المصدر للحصول على الأنسجة هو الغدة الكظرية للمريض نفسه، وفيه ميزة القبول المناعي، لأن الخلايا من الجسم نفسه، فلا بأس من ذلك شرعاً.

ثانياً - إذا كان المصدر هو أخذها من جنين حيواني، فلا مانع من هذه الطريقة إن أمكن نجاحها، ولم يترتب على ذلك محاذير شرعية.

ثالثاً - إذا كان المصدر للحصول على الأنسجة هو خلايا حية من مخ باكر - في الأسبوع العاشر أو الحادي عشر - فيختلف الحكم على طريقين:

أ- إذا كان ذلك يستتبع إماتة الجنين بمجرد أخذ الخلايا من مخه، فيحرم ذلك شرعاً، إلا إذا كان بعد إجهاض طبيعي غير متعمد أو إجهاض مشروع لإنقاذ حياة الأم وتحقق موت الجنين.

ب- استزراع خلايا المخ في مزارع للإفادة منها، لا بأس في ذلك شرعاً.

رابعاً - المولود اللادماغي إذا ولد حياً، لا يجوز التعرض له بأخذ شيء من أعضائه إلى أن يتحقق موته بموت جذع دماغه.

القرار رقم ١٦ (٣/٤) أطفال الأنابيب:

لا حرج من اللجوء لعملية أطفال الأنابيب بطريقتين:

أ- أن تؤخذ نطفة من زوج وبييضة من زوجته، ويتم التلقيح خارجياً ثم تزرع اللقيحة في رحم الزوجة.

ب- أن تؤخذ بذرة الزوج وتحقن في الموضع المناسب من مهبل زوجته أو رحمها تلقيحاً داخلياً.

القرار رقم ١٧ (٣/٥) بشأن أجهزة الإنعاش:

يعتبر شرعاً أن الشخص قد مات، وتترتب جميع الأحكام المقررة شرعاً للوفاة إذا تبينت فيه إحدى العلامتين التاليتين:

أ- إذا توقف قلبه وتنفسه توقفاً تاماً، وحكم الأطباء بأن هذا التوقف لا رجعة فيه.

ب- إذا تعطلت وظائف دماغه تعطلاً نهائياً، وحكم الأطباء الاختصاصيون الخبراء بأن هذا التعطل لا رجعة فيه، وأخذ دماغه في التحلل.

وفي هذه الحالة يسوغ رفع أجهزة الإنعاش المركبة على الشخص، وإن كان بعض الأعضاء كالقلب مثلاً، لا يزال يعمل آلياً بفعل الأجهزة المركبة.

القرار رقم ٩٤ (٢/ ١٠) بشأن الاستنتساخ البشري:

- تحريم الاستنساخ البشري بأي طريقة تؤدي إلى التكاثر البشري.
- تحريم كل الحالات التي يقحم فيها طرف ثالث على العلاقة الزوجية، سواء أكان رحماً أم بييضة أم حيواناً منوياً أم خلية جسدية للاستنساخ.
- يجوز شرعاً الأخذ بتقنيات الاستنساخ والهندسة الوراثية في مجالات الجراثيم وسائر الأحياء الدقيقة والنبات والحيوان في حدود الضوابط الشرعية بما يحقق المصالح ويدرأ المفاسد.

الاقتصاد والمعاملات المالية

القرار رقم ٧٣ (٤/٨) بشأن عقد المزايدة:

أجاز هذا القرار عقد البيع بالمزاد العلني أو عقد المزايدة: وهو عقد معاوضة يعتمد دعوة الراغبين نداء أو كتابة للمشاركة في المزاد، ويتم عند رضا البائع.

وحرم هذا القرار بيع النجش: وهو أن يزيد ثمن السلعة من لا يريد شراءها ليغري المشتري بالزيادة.

القرار رقم ٧٢ (٨/٣) بشأن بيع العربون:

يجوز بيع العربون ومثله الإجارة إذا قيدت فترة الانتظار بزمن محدد، ويحتسب العربون جزءاً من الثمن إذا تم الشراء، ويكون من حق البائع إذا عدل المشتري عن الشراء.

القرار رقم ١٠٩ (١٢/٣) بشأن موضوع الشرط الجزائي:

- لا يجوز الشرط الجزائي عن التأخير في تسليم المسلم فيه أو في البيع بالتقسيط ونحو ذلك من الديون، ولا يجوز اشتراط الزيادة في الديون عند التأخير.
- ويجوز الشرط الجزائي في عقود المقاولات بالنسبة للمقاول، وعقد التوريد بالنسبة للمورِّد، وعقد الاستصناع للصانع إذا لم ينفِّذ ما التزم به أو تأخَّر في تنفيذه.
- الضرر الذي يجوّز التعويض يشمل الضرر المالي الفعلي، وما لحق المضرور من خسارة حقيقية، وما فاته من كسب مؤكد، ولا يشمل الضرر الأدبي أو المعنوي.

القرار رقم ٥٩ (٦/١٠) بشأن الأسواق المالية:

إن الأسواق المالية - مع الحاجة إلى أصل فكرتها - هي في حالتها الراهنة ليست النموذج المحقق لأهداف تنمية المال واستثماره من الوجهة الإسلامية.

القرار رقم ٦٠ (٦/١١) بشأن السندات:

- السند شهادة يلتزم المُصدر بموجبها أن يدفع لحاملها القيمة الاسمية عند الاستحقاق مع دفع فائدة متفق عليها منسوبة إلى القيمة الاسمية للسند، أو ترتيب نفع مشروط، سواء أكان جوائز توزع بالقرعة أم مبلغاً مقطوعاً أم حسماً.

نص القرار على أن هذه السندات محرمة شرعاً من حيث الإصدار أو الشراء أو التداول، لأنها قروض ربوية، سواء أكانت الجهة المصدرة لها خاصة أم عامة ترتبط بالدولة.

كما تحرم أيضاً السندات ذات الجوائز باعتبارها قروضاً اشترط فيها نفع أو زيادة بالنسبة لمجموع المقرضين أو لبعضهم لا على التعيين، فضلاً عن شبهة القمار.

من البدائل للسندات المحرمة - إصداراً أو شراء أو تداولاً - السندات أو الصكوك القائمة على أساس المضاربة لمشروع أو نشاط استثماري معين، بحيث لا يكون لمالكيها فائدة أو نفع مقطوع، وإنما تكون لهم نسبة من ربح هذا المشروع بقدر ما يملكون من هذه السندات أو الصكوك، ولا ينالون هذا الربح إلا إذا تحقق فعلاً.

وتسمى هذه الصكوك سندات المقارضة، أجازها المجمع في القرار رقم ٣٠ (٥/ ٤).

القرار رقم ١٠ (١٠/ ٢) بشأن التعامل المصرفي بالفوائد وحكم التعامل بالمصارف الإسلامية:

أولاً - كل زيادة أو فائدة على الدين الذي حل أجله، وعجز المدين عن الوفاء به مقابل تأجيله، وكذلك الزيادة أو الفائدة على القرض منذ بداية العقد، هاتان الصورتان ربا محرم شرعاً.

ثانياً - البديل الذي يضمن السيولة المالية والمساعدة على النشاط الاقتصادي حسب الصورة التي يرتضيها الإسلام هو التعامل وفقاً للأحكام الشرعية.

القرار رقم ٨٦ (٣/ ٩) بشأن الودائع المصرفية (حسابات المصارف):

إن الودائع المصرفية تنقسم إلى نوعين بحسب واقع التعامل المصرفي:

أ- الودائع التي تدفع لها فوائد، كما هو الحال في البنوك الربوية، هي قروض ربوية محرمة، سواء أكانت من نوع الودائع تحت الطلب (الحسابات الجارية) أم الودائع لأجل، أم الودائع بإشعار، أم حسابات التوفير.

ب- الودائع التي تسلّم للبنوك الملتزمة فعلياً بأحكام الشريعة الإسلامية بعقد استثمار على حصة من الربح هي رأس مال مضاربة، وتنطبق عليها أحكام المضاربة (القراض) في الفقه الإسلامي التي منها عدم جواز ضمان المضارب (البنك) لرأس مال المضاربة.

إن الضمان في الودائع تحت الطلب (الحسابات الجارية) هو على المقترضين لها (المساهمين في البنوك) ما داموا ينفردون بالأرباح المتولدة من استثمارها، ولا يشترك في ضمان تلك الحسابات الجارية المودعون في حسابات الاستثمار، لأنهم لم يشاركوا في اقتراضها ولا استحقاق أرباحها.

القرار رقم ٤٢ (٤/ ٥) بشأن تغير قيمة العملة وبشأن التضخم رقم ١١٠ (٩/ ١٢):

نص القرار الأول على أن العبرة في وفاء الديون الثابتة بعملة ما هي بالمثل، وليس بالقيمة، لأن الديون تقضى بأمثالها، فلا يجوز ربط الديون الثابتة في الذمة، أياً كان مصدرها، بمستوى الأسعار.

ونص القرار الثاني على تأكيد مضمون القرار السابق، وأضاف عليه ما يلي:

يمكن في حالة توقع التضخم التحوط عند التعاقد بإجراء الدين بغير العملة المتوقع هبوطها، وذلك بأن يعقد الدين بما يلي:

أ)- الذهب أو الفضة.

ب)- السلعة المثلية.

ج)- عملة أخرى أكثر ثباتاً.

د)- سلة عملات.

ويجب أن يكون بدل الدين في الصورة السابقة بمثل ما وقع به الدين، لأنه لا يثبت في ذمة المقترض إلا ما قبضه فعلاً.

القرار رقم **٩ (٢/٩)** بشأن التأمين وإعادة التأمين.

أولاً - إن عقد التأمين التجاري ذي القسط الثابت الذي تتعامل به شركات التأمين التجاري عقد فيه غرر (احتمالات) كبير مفسد للعقد، ولذا فهو حرام شرعاً.

ثانياً - إن العقد الذي يحترم أصول التعامل الإسلامي هو عقد التأمين التعاوني القائم على أساس التبرع والتعاون، وكذلك الحال بالنسبة لإعادة التأمين القائم على أساس التأمين التعاوني.

القرار رقم **٨٤ (٩/١)** بشأن تجارة الذهب، الحلول الشرعية لاجتماع الصرف والحوالة:

أولاً - بشأن تجارة الذهب

أ- يجوز شراء الذهب والفضة بالشيكات المصدقة، على أن يتم التقابض بالمجلس.

ب- تأكيد ما ذهب إليه عامة الفقهاء من عدم جواز مبادلة الذهب المصوغ بذهب مصوغ أكثر مقداراً منه، لأنه لا عبرة شرعاً في مبادلة الذهب بالذهب بالجودة أو الصياغة.

ثانياً - بشأن الحلول الشرعية لاجتماع الصرف والحوالة

أ- الحوالات التي تقدم مبالغها بعملة ما، ويرغب طالبها تحويلها بنفس العملة جائزة شرعاً، سواء أكان من دون مقابل أم بمقابل في حدود الأجر الفعلي، فإذا كانت من دون مقابل، فهي من قبيل الحوالة المطلقة عند من لم يشترط مديونية المحال إليه، وهم الحنفية، وهي عند غيرهم **سُفْتجة**، وهي إعطاء شخص مالاً لآخر لتوفيته للمعطي أو لوكيله في بلد آخر.

وإذا كانت بمقابل فهي وكالة بأجر. وإذا كان القائمون بتنفيذ الحوالات يعملون لعموم الناس، فإنهم ضامنون للمبالغ، جرياً على تضمين الأجير المشترك.

ب- إذا كان المطلوب في الحوالة دفعها بعملة مغايرة للمبالغ المقدمة من طالبها، فإن العملية تتكون من صرف وحوالة بالمعنى المشار إليه في الفقرة (أ) وتجري عملية الصرف قبل الحوالة، وذلك بتسليم العميل المبلغ للبنك، وتقييد البنك له في دفاتره بعد الاتفاق على سعر الصرف المثبت في المستند المسلم للعميل، ثم تجري الحوالة بالمعنى المشار إليه.

القرار رقم ١٠٨ (٢/ ١٢) بشأن موضوع بطاقات الائتمان غير المغطاة:

أولاً - لا يجوز إصدار بطاقة الائتمان غير المغطاة، ولا التعامل بها، إذا كانت مشروطة بزيادة فائدة ربوية، حتى ولو كان طالب البطاقة عازماً على السداد ضمن فترة السماح المجاني.

ثانياً - يجوز إصدار البطاقة غير المغطاة، إذا لم تتضمن شرط زيادة ربوية على أصل الدين.

ويتفرع على ذلك:

(أ) جواز أخذ مصدرها من العميل رسوماً مقطوعة عند الإصدار أو التجديد بصفتها أجراً فعلياً على قدر الخدمات المقدمة منه.

(ب) جواز أخذ البنك المصدر من التاجر عمولة على مشتريات العميل منه، شريطة أن يكون بيع التاجر بالبطاقة بمثل السعر الذي يبيع به بالنقد (أي الثمن الحالّ).

ثالثاً - السحب النقدي من قبل حامل البطاقة اقتراض من مُصدرها، ولا حرج فيه شرعاً إذا لم يترتب عليه زيادة ربوية.. إلخ.

رابعاً - لا يجوز شراء الذهب والفضة وكذا العملات النقدية بالبطاقة غير المغطاة.

هذا وتوجد قرارات كثيرة عامة مثل شؤون القضاء والإثبات بالقرائن، والحقوق الدولية وحقوق الإنسان، والعلمانية (اللادينية) والحداثة وغيرها.

الخلاصة: هذه أمثلة على وجود الاجتهاد فعلاً وتطبيقاً، وهو ضرورة حيوية، وكل شريعة أو قانون لا يستغني أحدهما عن تفعيل الاجتهاد ليشمل وقائع الناس ومستجدات الحياة، وللسيوطي إمام القرن التاسع الهجري كتاب معبِّر بعنوان: «الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض» والفرضية تتطلب الالتزام والتطبيق وإعمال العقل وقواعد العلم.

والله الموفق إلى سواء الصراط

دور المجامع الفقهية في إعداد المجددين*

تقديم

الحمد لله ربّ العالمين والعاقبة للمتقين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه وسلم وبعد:

التجديد سنة من سنن الحياة الإنسانية، وظاهرة اجتماعية حيوية ملازمة للوجود البشري، ومواكبة لمسيرته الواعدة الظافرة والضرورية لتحقيق النهوض والترقي في مستوى الحضارة، لأن حاجات الإنسان والأمة والمجتمع تتطلب ذلك لإثبات الذاتية أو الشخصية، والعمل على توافر الإنجازات من أجل رخاء الإنسان، وتهيئة متطلبات التنمية، وتوفير ظروف المعيشة المتلاحقة بسبب ازدياد السكان، وتكاثر الشعوب والأمم، وتجدد الحاجات والمطالب، ليسعد الناس جميعاً.

وقد حفل التاريخ الإسلامي في مراحله كلها بكوكبة من المجددين، على مستوى القيادة والدولة، والمستوى العلمي والفكري، حتى في أسوأ

* المؤتمر الدولي - المجددون في الفكر الإسلامي، ١ - ٣ فبراير (شباط) ٢٠٠٩م، رابطة الجامعات الإسلامية مع جامعتي صنعاء والإيمان.

الظروف العامة وأحوال التخلف النسبي إذا قيس بالقفزة الحضارية العالية المتقدمة أو المحيطة الآنية في جميع العصور والأزمان، أو مع كارثة الإعصار المالي والجمود والانكماش الحالي.

والتجديد لم يقتصر على الأفراد المبرِّزين والمجدِّدين في الساحة الإسلامية بدءاً من القرن الأول الهجري إلى القرن الرابع عشر، ثم إلى زمننا في الربع الأول من القرن الخامس عشر، ولا حاجة إلى إيراد الأمثلة الملموسة، ومن أبرزها ما رصده الشيخ عبد المتعال الصعيدي في كتابه المشهور (المجددون في الإسلام - من القرن الأول إلى القرن الرابع عشر) وفي مظلة الهدي النبوي: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدِّد لها دينها»[١].

وكان التجديد في رحاب الفقه الإسلامي واضح المعالم بسبب استمرار حركة التطور، وكثرة الاستفتاء عن النوازل والمستجدات والقضايا الطارئة، مما يتطلب بالضرورة تحرُّكاً علمياً وتفتقاً فكرياً وذهنياً للاستجابة إلى إرواء دواعي الحاجة أو الضرورة، أو رعاية المصلحة، والعمل بالعادات والأعراف الصحيحة الموافقة للشريعة.

وكتب الفتاوى في كل عصر تسجل كل هذا، وامتاز الربع الأخير من القرن الرابع عشر الهجري (القرن العشرين) بوجود ظاهرة المجامع الفقهية العامة مثل مجمع البحوث الإسلامية في القاهرة، والمجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، ومجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، ومجمع الفقه بالهند، والمجامع الفقهية المتخصصة مثل الهيئة العالمية لقضايا الزكاة المعاصرة في الكويت، والمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، ومجمع فقهاء الشريعة بأمريكة.

---

(١) أخرجه أبو داوود والحاكم والبيهقي في المعرفة عن أبي هريرة ﷺ.

ومنها المجامع المحلية كمجمع الفقه الإسلامي في السودان، والمجالس العلمية في المغرب، وهيئة كبار العلماء في مصر، والسعودية، ومجمع الفقه الإسلامي في اليمن المزمع إنشاؤه.

وسأوضح في بحثي هذا (دور المجامع الفقهية في إعداد المجددين) مبيناً إسهامها في تغطية كثير من حاجات العصر في العقيدة والاقتصاد والسياسة والطب والاجتماع، علماً بأن التجديد منه ما هو شكلي في الأسلوب والخطاب كتجديد الخطاب الديني، ومنه ما هو موضوعي في قضايا أساسية وحيوية من شؤون المعاملات الجارية والمصرفية الإسلامية. والتجديد الموضوعي يشمل الأحكام الظنية لا القطعية، والقياسية والمصلحية والعرفية، من خلال ما يأتي في مهام المجامع الفقهية:

- الاجتهاد الجماعي.
- التأصيل العلمي أو الأصالة.
- المعاصرة والانفتاح على شؤون العالم.

نماذج من الاجتهادات في مسيرة المجامع الفقهية

إن الخطة الحكيمة التي تنتهجها المجامع الفقهية الإسلامية العامة أو الخاصة تعتمد أولاً على ما تقترحه اللجان المتخصصة من موضوعات، ووضع محاور لها، وبيان خطة البحوث في كل دورة من الدورات السنوية في الغالب، بما يتفق مع أهداف المجمع وتحديد رسالته المهمة في معرفة أحكام المسائل المتجددة والقضايا الطارئة.

ثم يستكتِب الأمين العام لكل مجمع مجموعة من المتخصصين والخبراء الأعلام وفقهاء العصر، بتخصيص موضوع لكل باحث، وإشراك

أكثر من باحث في كل موضوع، لتتفاوت العروض والبيانات، وتكمّل الأبحاث بعضها بعضاً.

ثم يخصَّص باحث لكل مجموعة متشابهة لتقديم عروض موجزة عن كل بحث، وتحديد أوجه الاتفاق والخلاف، وتقييم الأدلة المعتمدة ومدى إسهامها في إنضاج الموضوع وصحة الدلالة، مع التوثيق بالمصادر الفقهية المعتمدة قديمها وحديثها، وإيراد خاتمة لكل بحث، واقتراح صيغة قرار يصدر عن المجمع.

ثم تبدأ المناقشات العلمية الجدية والهادفة للأبحاث، وتخصيص مقرّر خاص لكل موضوع، يقدم جهده للمقرر العام، ثم تكوَّن لجنة صياغة لكل موضوع، يتم تقديم صيغة قرارها، بعد المذاكرة بينها وبين رئيس المجمع.

وتكون حصيلة هذا النقاش في جلسة علنية ممارسة عملية لما يعرف اليوم بالاجتهاد الجماعي الذي يتناسب مع ظروف العصر، وكثرة المسلمين، وتوزعهم في أقطار العالم، فصار الاجتهاد الجماعي - وإن لم يصل إلى مرتبة الإجماع - مفضَّلاً على الاجتهاد الفردي، وأكثر ملاءمة وانتشاراً، وأقرب قبولاً في الأوساط العلمية والشعبية. ولا تتقيد قرارات المجامع المعاصرة وتوصياتها بمذهب معين، وإنما تختار منها ما يحقق المصلحة العامة، وحاجة العصر، ومقتضيات العرف الصحيح، أي إن النزعة الجماعية ورعاية مصلحة الجماعة تكون مهيمنة على أوساط المجامع، في ضوء مقاصد الشريعة الخمسة وهي حفظ الدين، والعقل، والنسب أو العرض، والمال.

وثمرة الاجتهاد الجماعي في هذه المجامع تعني تكوين حصاد نافع للأمة نابع من تلاقح الأفكار، وإبداء وجهات نظر المجمعيين، وتوجيه

الملاحظات العلمية سواء أكانت إيجابية ببيان ميزات البحث وإشراقه ونتاجه، أم سلبية بنقد بنّاء لفكرة، أو استدلال بدليل، أو استنباط معين، أو إظهار تعارض أو تصادم مع أصول الشريعة أو مقاصدها العامة، أو منافاتها لمتطلبات الظروف المعاصرة. وكان الإمام أبو حنيفة رحمه الله هو المثل البارز في ممارسة الاجتهاد الجماعي، حيث كان يعرض المسألة على تلامذته ويناقشهم فيما يقولون، وهذا مما أدى إلى جعلهم مجتهدين مثل أبي يوسف ومحمد وزفر وغيرهم.

وقد نجم عن هذه المجامع حصيلة علمية رائعة، تجمع بين الأصالة والمعاصرة، وتستجيب لتطلعات الأمة في تقديم المجمع الصورة المثلى أو الأنموذج الأفضل، والفتوى المناسبة في ظل الظروف المعاصرة.

ويتبين هذا بالأمثلة من قرارات ونتاج هذه المجامع التي تعد بحق ممارسة عملية وتدريبية وتعليمية للاجتهاد وآفاقه المتعددة.

١- في مصر

أصدرت لجنة الفتوى مجموعة من الفتاوى المعتمدة على الترجيح أو التجديد فيما لا نص فيه، مثل مشروعية عطية الآباء للأولاد في حال الحياة لعذر، والمبادرة إلى قبض فوائد الودائع للمسلمين في البنوك الأجنبية، وصرفها في جهات الخير العامة والمصالح، وتحريم الصلح الدائم مع العدو الإسرائيلي.

وأصدر مجمع البحوث الإسلامية ما قبل السبعين من القرن العشرين في القاهرة عدة قرارات مهمة، مثل إباحة التأمين التعاوني أو التكافلي، وتحريم التأمين ذي القسط الثابت المعمول به في شركات التأمين التقليدية، وتحريم الفوائد المأخوذة من البنوك التقليدية.

وأشرف مجمع البحوث الإسلامية - القسم الخاص على مشروع تقنين الشريعة الإسلامية على المذاهب الأربعة كل مذهب على حدة في ثلاثة أجزاء صغيرة، حيث يذكر نص المادة ثم إيضاحها ومصدرها تمهيداً لوضع قانون موحد للمعاملات المدنية والأحكام الجنائية المستمد من الشريعة الإسلامية، وتم ذلك في عهد الرئيس السادات، ثم أخفي المشروع في مجلس الشعب المصري، بعد عزل أ.د. صوفي أبو طالب رحمه الله من رئاسته وتعيين غيره لإماتة المشروع، وتمَّ ذلك المشروع عملاً بقرار مجلس المجمع بجلسته المنعقدة في ٢٧ من ذي القعدة ١٣٨٦هـ الذي يوافقه ٨ آذار/ مارس ١٩٦٧م، ونصه:

«إن من مهمة المجمع العمل على إيجاد مشروع قانون شامل للأحوال المدنية والجنائية وغيرها».

كما أوصى المؤتمر الرابع للمجمع المنعقد في رجب ١٣٨٨هـ الذي يوافقه أيلول/ سبتمبر ١٠٦٨م «بتأليف لجنة من رجال الفقه الإسلامي والقانون الوضعي لتضطلع بوضع الدراسات ومشروعات القوانين التي تيسر على المسؤولين في البلاد الإسلامية الأخذ بأحكام الشريعة الإسلامية في قوانين بلادها».

٢- في السعودية

يوجد في المملكة العربية السعودية مجمعان مهمان:

الأول - المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي.

والثاني - مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي.

أما المجمع الأول فعقد تسع عشرة دورة أصدر خلالها عدداً من

القرارات المهمة زهاء (١٥٠) قراراً مع بيانات حاسمة مثل بيان مكة بشأن التفجيرات والتهديدات الإرهابية، والقرار الأول في الدور السابعة عشرة بشأن وسائل معالجة الفكر المنحرف.

وتميزت قرارات هذا المجمع بشمولها **قضايا العقيدة**[1] كتكفير القاديانية والبهائية والوجودية، و**مسائل العبادة** مثل العمل بالرؤية في إثبات الأهلة، لا بالحساب الفلكي، والتطهير من مياه المجاري بعد تنقيتها، وحكم الإحرام من جدة، والأذان بالمسجلات، ومواقيت الصلاة والصيام في البلاد القطبية.

وأحكام المعاملات الاقتصادية مثل التعامل في سوق الأوراق المالية، والمواعدة ببيع العملات بعضها ببعض، وموقف الشريعة من المصارف، وبيع الدين، وبيع التورُّق، وعملية اليانصيب، وشراء الأسهم والمضاربة، والتنضيض الحكمي، والغرامة الجزائية، والحوالات المصرفية، والمسؤولية عن أضرار الأشياء.

والمسائل الطبية مثل تشريح جثث الموتى، وموضوع المشيمة، وعلم الهندسة الوراثية، والبصمة الوراثية، والتشخيص الجيني، ونقل الدم من امرأة إلى طفل دون سن الحولين، وأمراض الدم الوراثية، والدواء المشتمل على نجس العين كالخنزير مع وجود بديل عنه كالهيبارين الجديد، وغير ذلك كالأدوية المشتملة على الكحول والمخدرات.

وقضايا الأسرة مثل حكم تحديد النسل، والتلقيح الصناعي بين الزوجين، ومسؤولية الأولياء والأوصياء عمن تحت رعايتهم، وقيام المراكز الإسلامية ونحوها بتطليق زوجات المسلمين المطلقات في محكمة

---

(١) قرارات المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي - الأجزاء الثلاثة.

غير إسلامية، وكشف العورة في أثناء علاج المريض، وحكم أكل الحيوان بواسطة الصعق الكهربائي.

وهذا مع إصدار قرارات ذات صفة عامة، كتوجيه نداء للعالم الإسلامي حكومات وشعوباً حول فلسطين، وحكم ترويج الأشرطة التي تهاجم الإسلام بعنوان (رسالة إلى الشيخ الشعراوي) وتوزيع نسخ القرآن الكريم في غرف الفنادق، وحكم تغيير رسم المصحف العثماني، والاستبدال برسم الأرقام العربية الأرقام الأوربية.

وكل هذه القرارات الصادرة بالاجتهاد الجماعي تفيد المشاركين وغيرهم في إعداد المجتهدين، وتدرِّب المشاركين على الاجتهاد الفردي والجماعي، مما يجعل المجمع مؤسسة عليا للتجديد والإبداع والاجتهاد المشروع بضوابطه المقررة شرعاً، ومن أهمها إيراد الأدلة الشرعية المعتبرة من القرآن والسنة والإجماع والقياس وبقية المصادر التبعية. والتعليم يكون من طريق النقاش العلمي الجاد، والترجيح، والاعتماد على إجماع الأعضاء أو أكثريتهم، وتفنيد الآراء الجانحة أو المبتسرة أو السطحية.

وأما المجمع الثاني - مجمع الفقه الدولي فعقد ثماني عشرة دورة[١]، وستعقد الدورة التاسعة عشرة قريباً في الشارقة، أصدر في أثنائها أكثر من (١٥٠) قراراً في قضايا العقيدة والعبادة والمعاملات المالية، ومسائل طبية، وشؤون عامة، كالمجمع السابق. بالإضافة إلى ندوات متخصصة في أحكام التضخم وغيره، وقضايا العملة ومشكلات البنوك الإسلامية والمشاركة في رأس مال الشركات الاستثمارية المتعاملة بالربا، وأحكام مرضى الإيدز، وحقوق الطفل في الإسلام، بالمشاركة مع جامعة الإمام

---

(١) قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي، ط دولة قطر.

محمد بن سعود، وجامعة أم القرى والمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالكويت. ثم بدأ في مشاريع، مثل مشروع تيسير الفقه ومشروع الموسوعة الفقهية الاقتصادية ومشروع موسوعة القواعد الفقهية.

وتناول مصادر التشريع الإسلامي المختلف فيها كسد الذرائع والعرف وغيرهما.

وفي مجال العقيدة أصدر قراراً بكفر القاديانية واللاهورية والبهائية، وحكماً في العلمانية.

وفي قضايا العبادة أصدر فيها قرارات، مثل زكاة الديون والعقارات المأجورة وزكاة الأسهم في الشركات وتوظيف الزكاة في مشاريع ذات ريع بلا تمليك فردي للمستحق، وتوحيد بدايات الشهور القمرية، وصرف الزكاة لصالح صندوق التضامن الإسلامي، وحكم الأخذ بالرخصة، والمفطِّرات في رمضان، وحكم الذبائح عند غير المسلمين.

وفي المعاملات المالية الاقتصادية صدر عن هذا المجمع قرارات كثيرة، مثل التأمين وإعادة التأمين، وأحكام النقود الورقية وتغيُّر قيمة العملة، وحكم سندات المقارضة وسندات التنمية والاستثمار، وانتزاع الملكية للمصلحة العامة، وبدل الخلو، وبيع الاسم التجاري والترخيص، والتأجير المنتهي بالتمليك، وتحديد أرباح التجار، والبيع بالتقسيط، وإجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة، وصور القبض وأحكامها، والأسواق المالية، والسندات، وأحكام بيع الدين وسندات القرض، وعقد الاستصناع، وبيع الوفاء، وحوادث السير، وبيع العربون وعقد المزايدة، وبطاقات الائتمان، وتجارة الذهب، والاستثمار في الأسهم، والمناقصات، والاتجار بالقرائن والأمارات، والمشاركة المتناقصة، وخطاب الضمان والقراض، ومشكلات البنوك الإسلامية.

وفي **مجال الطب** وجدت عناية واضحة في هذا المجمع بالمسائل الطبية، حيث اشتملت قراراته على كثير من القضايا، مثل أخلاقيات الطبيب، ومرض الإيدز، وأطفال الأنابيب، وبنوك الحليب، وأجهزة الإنعاش وحالات الموت، وتنظيم النسل، والبييضات الملقحة الزائدة عن الحاجة، وزراعة خلايا المخ والجهاز العصبي، وزراعة الأعضاء التناسلية، وأسرار المهنة الطبية، والاستنساخ البشري، والهندسة الوراثية، والتأمين الصحي.. إلخ.

والقضايا العامة كثيرة، صدر بشأنها قرارات، مثل أحداث فلسطين والقدس الشريف وغيرهما، والحقوق الدولية في نظر الإسلام، وحقوق الإنسان في الإسلام، والإسلام في مواجهة الحداثة، ودور المرأة في تنمية المجتمع الإسلامي، وترجمة القرآن الكريم.. إلخ.

وطريقة هذا المجمع والمجمع الفقهي واحدة في الاستكتاب، وإعداد البحوث ومناقشتها، وكيفية الترجيح فيها، وصياغة القرارات، في اجتماعات مطولة، تسهم في تكوين الملكة الاجتهادية ولا سيما في المستجدات المعاصرة.

٣- في الهند

أصدر مجمع الفقه الإسلامي عشرات القرارات[١] المشابهة أحياناً لقرارات المجمعَين السابقَين، مع بيان خصوصيات المسلمين في الهند، بالاعتماد على مصادر التشريع الإسلامي.

أصدر المجمع عدة قرارات في ملتقياته حول قضية منع الحمل، وزرع الأعضاء، وبدل الخلو، والأوراق المالية، والمرابحة، ومشكلات الربا وفائدة البنوك، والربا التجاري المصرفي اللاربوي، ودار الإسلام

(١) قرارات فقهية هامة.

ودار الحرب، وتحديد موقع مختلف البلاد، وحاجة العمل المصرفي والخطوط الرئيسية للمصارف الإسلامية ونفقاتها الإدارية، وبيع الحقوق، وقضية التأمين، وتبادل الدولتين العملات، ومفهوم الحاجة الأصلية في الزكاة، وزكاة الدين، وزكاة الأجرة المعجلة في الإجارة، وزكاة المجوهرات، وصندوق الاحتياط، وزكاة المال الحرام، ومصداق كلمة «في سبيل الله» والعمولة في أخذ الزكاة.

وكل هذا يفتِّق أذهان المشاركين، ويدربهم على الاجتهاد، والنقاش، وسعة الأفق، مما يدل على أهمية هذا المجمع وغيره، علماً بأنه قد يصل عدد المشاركين إلى أربع مئة بين عالم ومتعلم ولا يقل العلماء غالباً عن حوالي مئة وثلاثين عالماً. وقد لا يحسم العلماء المسألة، ويوصف القرار بوجود اتجاهين في الموضوع.

ومنهج هذا المجمع كمنهج المجامع الأخرى، فيه دُرْبة على الاجتهاد من خلال النقاش العلمي المطوَّل والهادف، علماً بأن علماء الهند يمتازون بزيادة الورع والاحتياط في إصدار الفتاوى، ولكن في ضوء معطيات المذهب الحنفي غالباً.

٤- في أوربة

صدر عن المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث فتاوى، طبعت المجموعة الأولى منها في القاهرة (مكتبة الإيمان) في (٤٣) فتوى[١]، علماً بأن الفتاوى والقرارات باسم المجلس في الدورات العادية أو الطارئة بالإجماع أو بالأغلبية من قبل المجلس نفسه، أي إن هذه الفتاوى تتطلب نقاشاً وموافقة، وكلها تعالج قضايا المسلمين المقيمين في أوربة في العبادات والعقائد والحظر والإباحة في المآكل والمشارب كأكل لحوم

(١) المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث - فتاوى المجموعة الأولى.

الأنعام والدجاج المعروضة في الأسواق والمطاعم الأوربية، وحكم صلاة الجماعة قبل الزوال وبعد العصر، وحكم جمع الزكاة وتوزيعها بواسطة المؤسسات الخيرية، والجمع بين صلاتي المغرب والعشاء لتأخير وقت العشاء أو انعدام علامته الشرعية في بعض البلاد.

وحكم إقامة المسلمين في بلاد الكفر، وتوضيح مسألة الفرقة الناجية الواردة في حديث المصطفى ﷺ، وتوبة الزاني الذي تكرر منه الزنا مرات ومرات، وعقوبة المرتد، والتزام مذهب معين، وغطاء المرأة المسلمة رأسها.

وحكم نجاسة الكلب وطهارته، وصلاة الغائب، وتقسيط أداء الزكاة، وحكم فوائد البنوك وطريق التخلص منها، والتبرع لبناء المساجد من مسلمين وغير مسلمين، وحكم بطاقات الائتمان الإسلامية وغيرها.

وفتاوى الكسب والمعاش مثل بيع المسلم لحم الخنزير وبيع الخمور، وفتاوى الزواج والطلاق مثل حكم زواج المصلحة (الإقامة في بلد غير مسلم)، والزواج المدني، واكتشاف الزوج زوال بكارة زوجته، وحضور الزوج عملية الولادة، وتقصير المرأة شعرها بإذن زوجها، وعقوبة الإجهاض، وإجازة الولادة قانوناً، وخدمة المرأة زوجها وضيوفه، ومنع الزوج زوجته من اللقاءات الإسلامية النسائية، واعتماد الرجل على دخل زوجته، وفتح الزوجة حساباً خاصاً بها في المصارف، وحل مشكلات الحياة الزوجية، وحل مشكلات عناد الأطفال بدورات تعليمية، وزيارة الزوجة المسلمة والديها النصرانيين، وحكم أكل ذبائح الدروز.

وفتاوى الأخلاق والآداب مثل كون الاسم مركباً من اسمين، والاختلاط في الأعراس بين الرجال والنساء، وحديث المرأة مع الزائرين، وركوب البنات الأبكار الدراجة، ومشاركة النساء في ألعاب

جماعية مع الأطفال، فيها بعض الحركات الراقصة، وشراء أولاد المسلمين المفرقعات في عيد رأس السنة الميلادية، وممارسة العادة السرية، والمشاركة في الانتخابات البلدية في أوربة، وتوقيع الطبيب المسلم شهادة بعدم تلويث البيئة بسبب حرق الموتى.

ويلاحظ أن جواب هذه الفتاوى يميل إلى التيسير على المسلمين المقيمين في أوربة، بالأخذ ببعض الآراء المبيحة، وعدم التشدد فيما لا نص فيه، مع اقترانها غالباً بتوجيهات خلقية أدبية إسلامية.

وكل هذا فيه تنمية حصيلة الاجتهاد والعلم والمعرفة والتمرس على إصدار الآراء الشرعية.

٥-في أمريكة

صدر عن مجمع فقهاء الشريعة بأمريكة في دوراته الست[١] عددٌ وافٍ من القرارات، على أساس شبيه بأعمال المجامع الأخرى، من تقديم بحوث من صفوة من العلماء، ثم تلخيصها، ثم مناقشتها والتوصل في النهاية إلى قرارات[٢] حكيمة تخص المسلمين في أمريكة وأمثالها، ومعللة أو مسببة تفيد المشاركين وغيرهم، منها طرق وأساليب التعامل مع غير المسلمين كالبرِّ بهم والقسط في تعاملهم وعيادة مرضاهم، وإجابة دعوتهم، وضيافتهم في بيوت المسلمين، وتبادل الهدايا معهم في غير أعيادهم ومناسباتهم الدينية، ما لم يفض ذلك إلى الموالاة المحرمة، والمشاركة في تشييع موتاهم لمقتضٍ ذلك.

---

(١) مع قرارات الدورة السادسة في الكويت قريباً وموضوعها (النوازل الناشئة خارج ديار الإسلام).

(٢) قرارات وتوصيات المؤتمر الثاني للمجمع المنعقد في كوبنهاغن - الدنمارك عام ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

والقضاء خارج ديار الإسلام ما يحل منه وما يحرم، ومراعاة فقه الأقليات ونوازل الأسرة كالزواج بالكتابية وتوابعه، وإسلام المرأة وبقاء زوجها على غير الإسلام، والزواج الصوري بغية الحصول على الأوراق الرسمية، والطلاق الصوري تحقيقاً لبعض المصالح الرسمية، ومدى الاعتداد بالطلاق المدني في المحاكم الأمريكية، وتبني المهجرين من أبناء المسلمين، وزواج الحبلى من الزنا، ومشاركة المرأة زوجها بخبرتها وعملها في أعماله وحقها في ثروته بناء على ذلك، اعتماداً على الاعتراف شرعاً لها بذمة مالية مستقلة، ومسألة حظر الحجاب في مدارس فرنسة.

ويلاحظ أن هذا المجمع يتميز بالاعتدال والتزام أحكام الشريعة دون التفريط بشيء منها، ولا انحراف عنها، وتقيّد بمضمونها دون ميل إلى رأي شاذ مخالف للنص أو للإجماع، والعمل في هذا المجمع مفيد جداً، يُطْلع المشارك على مشكلات المسلمين في خارج ديار الإسلام، ويقدِّم لهم الحلول الإسلامية النقية، والمراعى فيها رقابة الله تعالى، مع التيسير والتسامح فيما يمكن ويقبل شرعاً.

تأصيل الاجتهاد الجماعي

الاجتهاد الجماعي أهم وأفضل وأجدى في عصرنا من الاجتهاد الفردي، وأدعى إلى تفعيله والعمل بثمراته اليانعة، لأنه اتفاق مجموعة من العلماء الأثبات على حكم شرعي بعد فتح باب النقاش في المسألة، وترجيح الأقوى دليلاً، والمحقق للمصلحة، والمنسجم مع ظاهرة اليسر والسماحة، وظروف الثبات والتغير في الشريعة بضوابط معينة.

وهو ينسجم مع مبدأ اكتمال الشريعة ومرونتها وصلاحيتها لكل زمان ومكان، وحاجة العصر، وضرورة التدين، عملاً بالآية الكريمة: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٥/ ٣].

وهو ينسجم مع صنيع الخلفاء الراشدين فيما لم يجدوا فيه نصاً، فيبادرون إلى الشورى والاجتهاد، والشورى اجتهاد جماعي.

ويشير إلى مشروعية هذا الاجتهاد ما أخرجه الإمام مالك عن سعيد بن المسيب عن علي، قال: قلت: يا رسول الله، الأمر ينزل بنا، لم ينزل فيه القرآن، ولم تمض فيه منك سنة؟ قال: «اجمعوا له العالمين، أو قال: العابدين من المؤمنين، فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحد»[١].

وقال عمر لعلي وزيد بن ثابت: «لولا رأيكما لاجتمع رأيي ورأي أبي بكر، كيف يكون ابني ولا أكون أباه؟» يعني الجد. أي إن الجد يحجب الإخوة[٢].

وذكر الإمام أحمد عن ابن مسعود قال: «ما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن، وما رآه المؤمنون قبيحاً فهو عند الله قبيح»[٣].

وأما **التأصيل العلمي** فهو أساس للاجتهاد، فلا يكون الاجتهاد مقبولاً إلا إذا استند إلى دليل شرعي معتبر من مصادر التشريع المتفق عليها، وهي المصادر الأصلية من كتاب وسنة وإجماع وقياس، أو مصادر مختلف فيها وهي المصادر التبعية وهي الاستحسان والمصلحة المرسلة، والعرف، وشرع من قبلنا، ومذهب الصحابي، والاستصحاب، وسدّ الذرائع.

المعاصرة: والاجتهاد يعتمد أيضاً على مراعاة مقاصد الشريعة والأعراف الصحيحة ورعاية مصالح الناس، وهذا يحقق المعاصرة، فإذا التقت الأصالة مع المعاصرة، كان الاجتهاد مقبولاً ومرغوباً فيه.

---

(١) ذكره ابن القيم في أعلام الموقعين ١/ ٦٤ - ٦٥.
(٢) المرجع السابق.
(٣) المرجع نفسه.

الخاتمة

لابد من تأهيل العلماء لممارسة الاجتهاد والتجديد في النطاق المسموح به شرعاً، وهو ما عدا الأحكام القطعية الثابتة بدليل قطعي الثبوت وهو القرآن الكريم، والسنة المتواترة، وقطعي الدلالة من نصوص القرآن والسنة الصحيحة سواء السنة المشهورة وأخبار الآحاد.

وبما أن المجتهد المستقل بأدلته ومصادره واجتهاده كأئمة المذاهب، وكذا المجتهد المطلق كالصاحبين من الحنفية وتلامذة الأئمة، لم يعد في الواقع موجوداً، لأن ملكة الاجتهاد قد توافرت لديهم، دون غيرهم في الغالب، فإن الاجتهاد الجماعي الذي تنتهجه المجامع الفقهية في عصرنا أصبح هو المرغوب فيه، لكثرة المسلمين وتوزعهم في أكثر من خمس وخمسين دولة، وهو اجتهاد جماعي متعرِّض للنقاش والنقد، ثم الترجيح، ثم إصدار القرار المناسب الذي رضيت به الأمة الإسلامية في عصرنا، وتميّز بالطمأنينة والقبول، فهو وإن لم يكن إجماعاً، فهو رأي جماعي أو بالأكثرية.

وذلك واضح فيما أوردته من حصاد المجامع الفقهية الإسلامية المتعددة والتي لم تكد تجد تعارضاً بينها إلا نادراً، وهو طريق عملي للتدرُّب على الاجتهاد وممارسته وموازنة الآراء بنحو واضح صريح.

المجتهدون في منتصف القرن
الرابع عشر الهجري

القرن العشرين
بين التجدد والتقنين*

تَقْدِيمٌ

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وبعد:

فإن الله تعالى في كتابه المجيد في أكثر من مئة وخمسين آية دعانا صراحة إلى إعمال الفكر والعقل في جميع شؤون الحياة الإنسانية والتشريعية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والدعوية، لتبقى الأمة الإسلامية منارة الانفتاح الاقتصادي، والنهضة، والتقدم، والازدهار، والعطاء الحضاري، والاستقرار المدني، وبقاء معالم الوحي الإلهي، لكن ظروفاً داخلية وخارجية أعاقت عجلة البناء التجديدي والانبعاث

---

* ندوة (تطور العلوم الفقهية في عُمان)، التقنين والتجديد في الفقه الإسلامي الحديث المعاصر، ٥ - ٨/٤/٢٠٠٨م.

الحضاري، والريادة العلمية، ومنها أفق الساحة الفقهية والاجتهادية، مما أيقظ نخبة أو كوكبة نيِّرة من المجددين، فبادروا إلى توعية المسلمين، ولفت أنظار العلماء إلى ضرورة الاجتهاد وممارسته لمواكبة النهضة القانونية والصناعية لدى الآخرين من الغرب والشرق في القرون الثلاثة الماضية.

ومع هذا لم ينقطع الاجتهاد، ولم تركد حركته، وبرز أعلام في الفتيا، سواء في عهد الخلافة العثمانية، كالعلامة أبي السعود الحنفي وغيره من مشايخ السلطة العثمانية، أو في بقية البلاد.

ومما لا شك فيه أن الأحكام الشرعية الأساسية بل والفرعية المعتمدة على نصوص صحيحة، قد استنبطها العلماء السابقون رحمهم الله تعالى، في المذاهب المختلفة، وامتلأت المصنفات والمدوَّنات الفقهية الكبيرة والمتوسطة والصغيرة بآلاف المسائل الشرعية وبيان أحكامها.

وبقيت المسائل المستجدة والقضايا الطارئة تحتاج إلى تجديد واجتهاد وتغطية كافية، بسبب ضغوط النهضة الحديثة في شؤون كثيرة، وما أبدعته من ابتكارات في آفاق العقود التجارية والصناعية والخدمية، ولا سيما فيما يتعلق بالنقل البري والبحري والجوي وغيرهما من المسائل والتصرفات الاقتصادية المهمة والحيوية، وكذا الاجتماعية والطبية والتربوية والثقافية.

ويمكن تتبع حركة الاجتهاد والتقنين في منتصف القرن الرابع عشر الهجري (القرن العشرين) في المحاور الآتية:

- عصر التنوير والصحوة الإسلامية (مدرسة الشيخ جمال الدين الأفغاني) في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.
- عصر التجديد الفعلي في النصف الأول من القرن العشرين (أساتذة الشريعة في الجامعات).

- بواعث وضرورات الاجتهاد الجزئي وأهميته على الصعيدين العام والخاص.
- الاجتهاد الجماعي ومؤسساته وفاعلياته في الشطر الثاني من القرن العشرين.
- نماذج متميزة من أعلام التجديد والاجتهاد في القرن العشرين.
- حركة التقنين وآفاقها الخاصة والعامة في القرن العشرين.
- الخاتمة.

عصر التنوير والصحوة الإسلامية (مدرسة الشيخ جمال الدين الأفغاني) في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين

ظهرت في العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين دعوات كبرى تدعو إلى التجديد والاجتهاد الفقهي كالدعوة السلفية في نجد على يد الشيخ محمد بن عبد الوهاب (١١١٥ - ١٢٠٦هـ/ ١٧٠٣ - ١٧٩٢م) والدعوة السنوسية في وهران بالجزائر ومؤسسها الإمام محمد بن علي السنوسي الكبير الخطابي ١٣٢٠/ ١٨٤٤-١٩٠٢م.

ثم برز زعماء آخرون قادوا الحركة الإسلامية، وفي طليعتهم الشيخ جمال الدين الأفغاني في بلاد الأفغان سنة ١٨٣٩ - ١٨٩٧م، وتنقل بين الهند ومصر وإستانبول وأوربة، ودعا في مجلة (العروة الوثقى) لمحاربة الاستعمار البريطاني، وإعمال المصادر الإسلامية المؤكدة (القرآن والسنة) وغير المؤكدة (آراء العلماء) لبعث التعاليم الصحيحة بين الناس.

ثم تلميذه الشيخ محمد عبده مفتي الديار المصرية المتوفى سنة ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥م الذي سار على منهج شيخه الأفغاني في محاربة التقليد،

وإعمال العقل ونهضة المسلمين، ثم فيلسوف الإسلام المفكر والشاعر محمد إقبال في إقليم البنجاب بالهند المولود سنة ١٢٨٩هـ/ ١٨٧٣م، والمتوفى سنة ١٩٣٨م الذي ألقى في عام ١٩٢٨م في مِدْراس وحيدر آباد وعُليكرة سبع محاضرات حول إعادة بناء التفكير الديني في الإسلام ترجمت في كتاب (تجديد الفكر الديني في الإسلام) الذي يعد أول دعوة تجديدية في الساحة الفكرية الإسلامية.

وتعد هذه الفترة بمثابة جذور في غراس الدعوة إلى الاجتهاد، وظهور إرهاصات الحاجة إليه، وإحياء معالم التجديد وإذكاء روح الاجتهاد المعاصر.

وعلى كل حال، وعلى الرغم من إغلاق باب الاجتهاد الكلي في أواخر القرن الرابع الهجري، ولا سيما بعد سقوط بغداد سنة ٦٥٦هـ من باب السياسة الشرعية حتى يحافظوا على التراث الفقهي، ويمنعوا أدعياء الاجتهاد من العبث بأحكام الإسلام، فإن الاجتهاد الجزئي في باب فقهي أو في المسائل الشرعية ما يزال موجوداً في كل عصر ومصر، لأن قضايا الأمة والاستفتاء المتواصل عنها تجعل من غير المعقول القول بإغلاق نهائي لباب الاجتهاد.

عصر التجديد الفعلي للاجتهاد في النصف الأول من القرن العشرين (أساتذة الجامعات)

إن كل من يستعرض المؤلفات الحديثة في الأزهر على يد الرواد الأوائل في منتصف القرن العشرين أو في كليات الحقوق في الجامعات المختلفة في مصر والسودان والمغرب وسورية والعراق وغيرها من البلاد العربية والإسلامية، يجد ظاهرة واضحة في التجديد، ومحاولات جادة صائبة في إيراد حلول المسائل المستجدة والقضايا والمشكلات الطارئة،

وهي نوع من الاجتهاد الجزئي، سواء في كتب أصول الفقه المعاصرة أو في كتب المدخل الفقهي، أو في دراسة النظريات الفقهية أو العقود أو القواعد الشرعية أو مؤلفات الفقه المقارن وما اشتملت عليه من موازنات بين الآراء ومناقشتها، وترجيح الأقرب للصواب منها، أو لرعاية المصالح العامة.

وتركزت رسائل الدراسات العليا - مرحلة الماجستير والدكتوراه - في بيان آراء جديدة للكاتبين في الموضوعات المعروضة والمتخصصة، لأن التخصص بدراسة موضوع محدد يؤدي إلى نضج بعض الآراء الاجتهادية وسلامتها في ساحة التطبيق العملي، بالاستفادة من مجموع آراء الفقهاء من سنة وشيعة، وإباضية وظاهرية، من غير تعصب لمذهب معين، وإنما رائد الباحث المدقق والمتعمق تحقيق الغاية، ورعاية مقاصد الشريعة، ونشدان توفير المصلحة للمجتمع الإسلامي، وبيان سبق الشريعة الإسلامية لما توصلت إليه القوانين الوضعية المدنية والجنائية وغيرها، وكل ذلك اجتهاد معتبر.

ومما أدى إلى تنشيط حركة الاجتهاد الجزئي في عصرنا جمع فقه السلف من الصحابة والتابعين، إلى جانب فقه المذاهب الثمانية، حيث لم يكن يعنى الناس بفقه السلف، مكتفين بفقه المذاهب السائدة، واستفاد الباحثون والدارسون في رسائل الدراسات العليا، وواضعو القوانين، وهيئات كبار العلماء في مصر والسعودية، من بعض آراء السلف، ومن آراء المتأخرين كابن تيمية وابن قيم الجوزية في كتب السياسة الشرعية وأعلام الموقعين، والدهلوي في كتابه (حجة الله البالغة) والشوكاني في كتبه، ومنها (نيل الأوطار)، وصدِّيق حسن خان ملك بهوبال في كتابه: (الروضة الندية).

وساعد على تنمية الاجتهاد صدور الموسوعات الفقهية، وفهارس

كتب الفقهاء المشهورة، ومشروعات تقنين الفقه، وتقنين المجلات الشرعية، وكذلك تدوين أحكام القضاة في درجات المحاكم المختلفة في جميع البلاد العربية الإسلامية، وغير ذلك من الأنشطة العلمية الرسمية والخاصة، مما أغنى الساحة العلمية، ويسّر للعلماء الإقدام على الاجتهاد الجزئي بجرأة ودون تهيب من إبداء الرأي.

ولا يعني ذلك أن كل الاجتهادات صائبة، فبعضها مقبول، وبعضها وسط، وبعضها مرفوض لمصادمة النص الشرعي أو قطعيات الشريعة، أو لسذاجة الرأي.

ولقد كان للمؤتمرات والندوات الفقهية أو الإسلامية المتخصصة إسهام واضح في بلورة الآراء من خلال المناقشات المتعمقة والحادة أيضاً، والردود الصريحة، وإصدار القرارات المناسبة التي ترشد إلى الرأي الاجتهادي عقلاً وشرعاً، ومصلحة وعرفاً صحيحاً، معتبراً في علم أصول الفقه.

وكان للمصارف الإسلامية وهيئات الرقابة الشرعية فيها إسهام واضح في نمو الفقه الإسلامي وإيجاد بدائل شرعية مقبولة وبعيدة عن التورط في الحرام، من أجل دفع مسيرة هذه المصارف، وإنجاح مهمتها، ثم وضعت معايير شرعية رفيعة المستوى في هيئة المحاسبة والمراجعة في البحرين، واعتمد واضعوها على أبحاث علمية ناضجة، وصياغة مقبولة للمعايير، وإقرارها من هيئة عليا هي (المجلس الشرعي) المكوّن من كبار علماء العصر ومديري المصارف الإسلامية.

كل هذه الجهود أدت إلى نتاج متميز في الحقل العلمي، وإلى قطف ثمار يانعة في ميادين الاجتهاد المتنوعة، مما جعل فقهاء القانون يُقبِلون على دراسة الفقه الإسلامي والاستفادة منه على صعيد التطبيق والتقنين.

ويعد الفقيه القانوني الكبير الأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهوري في كتابه الوسيط وكتابه (مصادر الحق) أول من أشاد بالثروة الفقهية القديمة والمعاصرة، وكانت كتبه مشجعة لرجال القانون في الموازنة بين الفقه الإسلامي والأحكام والنظريات القانونية، ووجدت مقارناتهم قبولاً واضحاً لدى فقهاء الشريعة. ومن جانب آخر ظهرت في الساحة العلمية مؤلفات تعنى بدراسة النظريات الفقهية على غرار النظريات القانونية، مثل نظرية البطلان والقابلية للإبطال ونظرية التعسف في استعمال الحق، والدفاع الشرعي، ونظرية الضمان والضرورة والفسخ، والأهلية، والنيابة الشرعية، والولاية وغيرها.

بواعث وضرورات الاجتهاد الجزئي وأهميته على الصعيدين العام والخاص

من المعلوم أن الاجتهاد الكلي المستقل والمطلق قد فقد من زمان، وهو يعني الاستقلال بوضع أصول أو مصادر للاجتهاد، ثم التفريع عليها، فيكون المجتهد المستقل هو الذي استقل بقواعده لنفسه، يبني عليها الفقه خارجاً عن قواعد المذهب المقررة، قال الإمام السيوطي ت (٩١١هـ): وهذا شيء فقد من دهر، بل لو أراده الإنسان اليوم لامتنع عليه[1]. ومثاله أئمة المذاهب المختلفة الباقية والمنقرضة بسبب عدم توافر المقومات لنشر المذهب والحفاظ عليه، والمجتهد المستقل هو وحده الذي يطلق عليه لفظ «إمام».

---

(١) مقدمة كتاب المجموع للنووي، المدخل إلى مذهب أحمد: ص ٣٩ - ٤٢، كتاب الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض للسيوطي: ص ٣٨، أعلام الموقعين لابن القيم: ٤/ ٢١٢.

أما الاجتهاد المتجزئ فمعناه أن يتمكن العالم من استنباط الحكم في مسألة من المسائل دون غيرها، أو في باب فقهي دون غيره. والمجتهد المتجزئ هو العارف باستنباط بعض الأحكام، وهذا يتطلب توافر أهلية الاجتهاد لديه[١].

وهذا النوع من الاجتهاد هو الباقي، وهو الذي نشاهد أمثلة كثيرة له في كل عصر ومصر.

وقرر أكثر العلماء أنه يجوز تجزؤ الاجتهاد بمعرفة ما يتعلق بمسألة وما لا بد منه فيها، وإن جهل ما لا تعلق له بها من بقية المسائل الفقهية.

إن هناك بواعث كثيرة نظرية وعملية تتطلب بقاء هذا النوع من الاجتهاد، لأنه يغطي الحاجة الفعلية للأمة لمعرفة أحكام المستجدات والمسائل الطارئة، وكذلك للترجيح بين الآراء الفقهية الموروثة، وللاستفادة من ثمرة الترجيح في تقنين الأحكام الشرعية، المدنية والجنائية وأحكام الأسرة (نظام الأحوال الشخصية) وغيرها.

بل إن الضرورة تملي علينا القول بمشروعية هذا الاجتهاد، على المستوى العام أو الخاص، لأن الشريعة الإسلامية شريعة خالدة ومرنة، تجمع بين الثوابت والمتغيرات، ورعاية المصالح والأعراف والتطورات والبيئات والأزمان والأمكنة، فهي بحق شريعة صالحة لكل زمان ومكان، ولا تتحقق هذه الصلاحية إلا ببقاء باب الاجتهاد

---

(١) المستصفى للغزالي: ٢/ ١٠٣، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ٣/ ١٤٠، فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت: ٢/ ٣٦٤، شرح العضد لمختصر المنتهى لابن الحاجب: ٢/ ٢٩٠، أعلام الموقعين: ٤/ ٢١٦، إرشاد الفحول للشوكاني: ص ٢٢٤.

مفتوحاً، علماً بأن الله تعالى لم يهمل عقول هذه الأمة في النظر والتأمل والاستنباط، بل إن النبي ﷺ رفع الحرج في هذه الأمة عن الخطأ في الاجتهاد، فقال لعمرو بن العاص: «إن أصبت فلك أجران، وإن أخطأت فلك أجر»(١). وفي حديث آخر أعم: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر واحد»(٢).

هذا ولا يمكن تحقيق تطبيق الشريعة إلا بالاجتهاد، سواء بالنسبة للدولة المسلمة، كما حدث في عهد الخلافة الراشدة، ولا سيما في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، حيث توسعت الدولة، واتسعت الفتوحات، وطرأت حوادث جديدة وكثيرة، فتصدّى لها الصحابة الكرام، فكان الخليفة الراشدي بدءاً من فترة خلافة أبي بكر رضي الله عنه إذا وقعت حادثة فإن وجد فيها نصاً من كتاب الله تعالى أو من سنة رسول الله ﷺ عمل به، فإن لم يجد جمع رؤوس الناس فاستشارهم، فما أشاروا به أخذ به، وكذلك كان عمر يفعل، وهكذا كان منهج معاذ بن جبل حين بعثه النبي ﷺ قاضياً ومعلِّماً إلى اليمن(٣).

والحاجة المتجددة والمصلحة المتغيرة، والأعراف الشائعة تُملي كلها ضرورة الاجتهاد في مختلف المسائل العامة والخاصة، وازداد ضغط هذه الاعتبارات في عصرنا الحاضر، حيث قذفت الحياة الاقتصادية والطبية وغيرها بمئات المسائل التي تتطلب حلاً إسلامياً بالاجتهاد.

---

(١) متفق عليه.

(٢) أخرجه البخاري ومسلم (الشيخان) وأحمد في مسنده وأبو داوود والنَّسائي وابن ماجه عن عمرو بن العاص.

(٣) أخرجه ابن عبد البر وأبو داوود والترمذي من طريق أصحاب معاذ الثقات.

الاجتهاد الجماعي ومؤسساته وفاعلياته في الشطر الثاني من القرن العشرين

أفرزت الحياة المعاصرة كثيراً من الأنظمة والأوضاع والقضايا الجديدة في عالم الاقتصاد والاجتماع والثقافة والتربية والطب ونظام الأسرة والعلاقات الدولية العامة والخاصة، واتسعت رقعة البلاد الإسلامية في المشارق والمغارب، واستجدت مسائل عديدة في المعاملات، ولم يعد الاجتهاد الفردي ذا تأثير ملموس على المسلمين قاطبة بسبب ازدياد عدد الناس، فوجدت الحاجة إلى المؤتمرات والندوات الفقهية المتخصصة، وإلى إنشاء مجامع فقهية، وتنادى كثير من المصلحين والفقهاء والعلماء المعاصرين إلى ضرورة وجود مجمع فقهي عام، وكان أول من دعا لذلك الإمام الشيخ محمد عبده.

وفعلاً أثمرت هذه النداءات، فتقرر في مصر إنشاء «مجمع البحوث الإسلامية» بالقرار المصري رقم (١٠٣) لسنة ١٩٦١م الخاص بإعادة تنظيم الأزهر[١].

وتلاه وجود «المجمع الفقهي الإسلامي» التابع لرابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة ابتداءً من عام ١٣٩٨هـ بعد أن برزت فكرة إنشاء مجمع في عام ١٣٨٤هـ، وعقد المجمع تسع عشرة دورة آخرها في عام ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م، وكان مجموع أعضائه عشرين عضواً أغلبهم من السعوديين وبعضهم من جنسيات أخرى، وقد تطور هذا المجمع أخيراً، فصار عدد أعضائه أكثر من خمسين عضواً من جنسيات مختلفة.

وأعقبه إنشاء «مجمع الفقه الإسلامي» بقرار مؤتمر القمة الإسلامي

---

(١) مقدمة في دراسة الفقه الإسلامي، الأستاذ الدكتور محمد الدسوقي، والدكتورة أمينة الجابر: ص ٢٩٩.

الثالث عام ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ومقره جدة، وأعضاؤه من مختلف البلاد الإسلامية، وهم الآن يمثّلون أكثر من خمس وأربعين دولة، وعقد المجمع ثماني عشرة دورة آخرها في عام ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م في ماليزية.

ثم تلاه تكوين مجمع الفقه الإسلامي بالهند عام ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م وعقد سبع عشرة دورة آخرها عام ٢٠٠٧م، ثم أنشئ مجمع الفقه الإسلامي في السودان منذ عشر سنوات، والمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث عام ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، ومجمع فقهاء الشريعة بأمريكة الذي عقد خمس دورات آخرها في مملكة البحرين عام ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

وكان لهذه المجامع قرارات جديدة وعديدة ومهمة جداً في قضايا العقيدة والفقه وأصول الفقه والاقتصاد والقضايا العامة والمعاملات والطب والمسائل المتجددة ومشكلات الحياة المختلفة، وتم فيها ترجيح وبيان أحكام كثيرة، ولا سيما فيما يتعلق بأنشطة المصارف الإسلامية وبيان الحلال والحرام من المآكل والمشارب.

وتعد هذه المجامع الناشئة مفخرة عظيمة للأمة الإسلامية، وقراراتها ثروة كبيرة، اعتمدت على ما يعرف بالاجتهاد الجماعي، حيث تُقدَّم فيها بحوث متخصصة من صفوة فقهاء العالم الإسلامي، ثم تُناقَش، ثم تُصدَر القرارات إما بالإجماع وإما بالأغلبية، وقد لقيت هذه القرارات ترحيباً كبيراً، وعناية ملحوظة بين العلماء والدارسين، ولا سيما في كليات الشريعة والحقوق، وفي مجال التطبيق الفعلي بين الناس لهذه القرارات.

وكان من آثار هذه المجامع تكوين القناعة الكافية لتطبيق الشريعة الإسلامية، وإصدار قوانين إسلامية بحتة في السودان، والأردن، والكويت، والسعودية، والإمارات العربية المتحدة، والتخلي عن القوانين الوضعية تدريجياً.

نماذج متميزة من أعلام التجديد والاجتهاد في القرن العشرين

يستحيل أن يتوقف الاجتهاد والتجديد ما دامت الحياة تلقي بأحداثها المتكررة، والناس يجددون أنشطتهم، يلجؤون إلى العلماء والفقهاء في أسئلتهم وفتاويهم، عملاً بقول الله تبارك وتعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ١٦/ ٤٣].

ويؤكد الحديث النبوي مدلول الآية المذكورة، في بيان فضل الله على الأمة الإسلامية بتهيئة الرجال وإعداد الفقهاء والمجددين، فقال عليه الصلاة والسلام: «إن الله تعالى يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها»[١]، والمراد بالمجدد في كل عصر أنه الذي يدعو إلى التجديد والإصلاح بطريق الاجتهاد، ويؤيد دعوته بالدليل والبرهان.

وهذه أمثلة أو نماذج من أعلام التجديد والاجتهاد في منتصف القرن الرابع عشر للهجرة/ القرن العشرين الميلادي.

١- الشيخ محمد بن مصطفى المراغي (١٣١٩ - ١٣٦٤هـ/ ١٨٨١ - ١٩٤٥م)

شيخ الجامع الأزهر. كان متأثِّراً في دعوته الإصلاحية بتوجيهات الشيخ محمد عبده في إصلاح المحاكم الشرعية، بالخروج عن التزام مذهب واحد من المذاهب الفقهية إلى دائرة الاستفادة من بقية المذاهب، وفتح بهذا باب التلفيق في القضاء الشرعي على مصراعيه، ليأخذ من المذاهب الفقهية لأهل السنة وغيرهم ما يشاء، فمنع وقوع الطلاق الثلاث بلفظ واحد أو في مجلس واحد، كما يذهب إليه ابن تيمية، وكوَّن لجنة تنظيم الأحوال الشخصية، ولا يجاوز في منهجه استنباط أحكام جديدة

(١) أخرجه أبو داوود والحاكم والبيهقي في المعرفة عن أبي هريرة رضي الله عنه.

في مذهب من المذاهب المشهورة وغير المشهورة، أي ولو لم يكن الرأي من المذاهب الأربعة، وتألفت فعلاً برئاسته لجنة لإصلاح نظام الأحوال الشخصية وتدوينه تدويناً عصرياً، وكان من بين أعضائها الشيخ عبد المجيد سليم مفتي مصر، والشيخ فتح الله سليمان رئيس القضاة، بالاعتماد على جميع المذاهب الإسلامية وعدم التقيد بتقليد مذهب واحد فحسب[١].

واختير شيخاً للأزهر سنة ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٨م، ثم اعتزل المنصب بعد أن شغله أربعة عشر شهراً بضغط الملك أحمد فؤاد الأول، ثم عاد شيخاً للأزهر في أواخر الخمسينات وفي الستينات من القرن العشرين.

٢- الشيخ محمود شلتوت

الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر في أواخر الخمسينات وفي الستينات من القرن العشرين.

يتبين من كتبه الفقهية الثلاثة (مقارنة المذاهب، الإسلام عقيدة وشريعة، الفتاوى - دراسة لمشكلات المسلم المعاصر في حياته اليومية والعامة) خصائصه المتميزة في محاور خمسة:

الأول - الترجيح في المسائل الفقهية المختلف فيها بعد المناقشة واعتماد الدليل الراجح لغة وشرعاً ومصلحة.

الثاني - سعة الأفق في الإفادة من جميع مصادر الشريعة وقواعدها العامة.

الثالث - المعاصرة والسبق في علاج مشكلات المسلمين والدفاع القوي عن الإسلام وعلومه، والاستيعاب لأحداث العصر، مما أكسبه

---

(١) المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى القرن الرابع عشر، للشيخ عبد المتعال الصعيدي: ص ٥٨٨، تاريخ التشريع الإسلامي للسادة الشيخ السبكي ورفيقيه.

القدرة على التفوق وحلّ مشكلات كثيرة في تفسير القرآن، وبيان أساسيات العقيدة، وتصحيح عادات الناس وتقاليدهم الموروثة وأفكارهم المغلوطة، كما أنه أسهم إسهاماً واضحاً ومبتكراً في حسم مسائل الاختلاف بين المذاهب، وقضايا المجتمع، ومسائل الفقه الشائكة العامة منها والخاصة، وربط الدين بالواقع، وتجلية غاياته ومقاصده، وتحديد مفاهيمه، والجمع بين العقيدة والشريعة، فلا وجود للشريعة إلا بوجود العقيدة، ولا ازدهار للشريعة إلا في ظل العقيدة.

الرابع - تحديد أسباب الاختلاف بين المذاهب بدقة، ودعوته القوية إلى الاجتهاد بعد توافر الأهلية وملكة الاجتهاد، ونبذ التعصب المذهبي والتقليد الأعمى.

الخامس - الفهم العميق لروح الإسلام، والإحساس المتدفق بتطورات الحياة، وإبانة قضايا الإسلام بوضوح، مع فصاحة اللسان، وبلاغة البيان، وقوة الشخصية والتعبير، وسعة العقل وقوة المحاكمة ودقة النظر والملاحظة. ويميل في اجتهاده إلى التيسير لا التشدد أو التنفير، والوسطية لا المغالاة، فهو مثلاً يجيز تعدد الزوجات والأصل فيه الإباحة مع تقييده بضابط العدل فقط، ويقول بمشروعية التطليق للضرر، وجعل الطلاق المشروع مرة بعد مرة، دون جمعه بكلمة واحدة، ويدعو لتوثيق عقود الزواج، ومحاربة الزواج العرفي، فهو زواج رعب وقلق، لا سكن ورحمة، ويدعو لتنظيم النسل لا لتحديد النسل، والالتزام بأخلاق الإسلام ووصاياه لتحقيق الاعتدال في الحياة الزوجية، والالتزام بقواعد الميراث في الإسلام، وينادي بأن واجب الدولة في حماية الاستقلال الاقتصادي، والاحتياط في العقوبة، واعتماد رأي ابن القيم في إسقاط العقوبة بالتوبة الخالصة الصادقة إذا أقر صاحب الجناية بها، والإمام مخير بين ترك عقوبة التائب أو تطبيقها عليه، وهذا مسلك وسط بين من

لا يجيزون إقامة العقوبة الحدية بعد التوبة مطلقاً، وبين من يقول: لا أثر للتوبة في إسقاط العقوبة البتة.

وبه يتبين أن الشيخ الجليل محمود شلتوت كان بحق عالماً متمكناً، ومجدداً واعياً ومعتدلاً، ومجتهداً أحياناً مقبول الرأي والاتجاه، ويؤكد ما ذكرت بحثان متميزان له هما: «الإسلام والعلاقات الدولية في السلم والحرب» و«المسؤولية المدنية والجنائية في الشريعة الإسلامية» قدمه لمؤتمر لاهاي عام ١٩٣٧م، ومن أشهر فتاويه وأعماله اعتماد المذهب الجعفري مذهباً خامساً في الفقه، ومنهجه في التقريب بين المذاهب.

لكن تورط الشيخ رحمه الله في بعض كتبه بالقول بإباحة فوائد البنوك، خلافاً لكتب أخرى.

٣- الشيخ عبد الوهاب خلاف

أستاذ الشريعة الإسلامية في كلية الحقوق - جامعة القاهرة في الخمسينيات وما قبلها من القرن العشرين.

يتجلى تحليق الشيخ خلاف في آفاق الفقه وأصول الفقه والسياسة الشرعية في كتبه الشهيرة مثل «علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع الإسلامي ط ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م، والاجتهاد بالرأي، ط ١٣٦٩/ ١٩٥٠، السياسة الشرعية» المتميزة بالبساطة والسلاسة والوضوح، مع العمق وإيراد الأدلة العقلية والشرعية، والمقارنة بين الفقه الإسلامي والقوانين الوضعية، كما يبدو في ص ٢٥٥ - ٢٥٦ من كتاب أصول الفقه، حيث أظهر أن في عقوبة القصاص من القاتل العمد حقين: حقاً للمجني عليه وهو ولي المقتول، وحقاً لله، أي للمجتمع، وجعل حق المجني عليه أرجح، وأدى ذلك إلى أن الحق في رفع الدعوى بطلب الحكم بالقصاص للمجني عليه، وأن له الحق بالعفو عن القاتل، وأن للحكومة في حال

عفو المجني عليه أن تعاقب الجاني بما تراه رادعاً له ولغيره، أما القوانين الوضعية فتقصر حق الدعوى على القاتل من اختصاص النيابة العامة، ولا يملك المجني عليه عفواً.

وعلى العكس من ذلك عقوبة الزوجة الزانية، فهي في الشريعة حق لله، أي للمجتمع، ورفع الدعوى على الزانية من اختصاص النيابة العامة، وأما في القوانين الوضعية فإن رفع الدعوى من اختصاص الزوج.

وكان الشيخ خلاف رائد المناداة بعد الشيخ محمد عبده ورشيد رضا بأن الإسلام دين السلام في كتابه «السياسة الشرعية» وأن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هو السلم لا الحرب، وأن الجهاد في الإسلام رد على العدوان، ودفاع في وجه الاعتداء، وأن آيات القرآن الكريم يحمل فيها المطلق على المقيد، أي إن آيات الجهاد محمولة على ما تضمنته آية: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾ [البقرة: ٢/ ١٩٠] وآية ﴿ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةٗ وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٞ﴾ [البقرة: ٢٠٨/٢] لكنه انتُقِد بشدة لإباحته التأمين التجاري ذا القسط الثابت.

٤- الشيخ علي الخفيف (١٣٠٩ - ١٣٩٨هـ/ ١٨٩١ - ١٩٧٨م)

وهو أحد أعلام الفقه المجددين في المعاملات المالية المعاصرة، كما يبدو من مؤلفاته الكثيرة مثل «أحكام المعاملات الشرعية، أحكام الوصية، أسباب اختلاف الفقهاء، الحق والذمة، الشركات في الفقه الإسلامي، الرهن، الدَّين، التأمين وحكمه في الشريعة الإسلامية، الملكية في الشريعة الإسلامية مع مقارنتها بالقوانين العربية، نظام الحكم، النيابة عن الغير في التصرف، الضمان في الفقه الإسلامي، الكفالة، مذكرة في السياسة الشرعية.. إلخ».

يتضح من هذه المؤلفات إقراره للشخصية الاعتبارية للشركات، الاستبدال بالوقف الأهلي، الوصية بالمنافع للوارث، إقراره الوصية الواجبة للأحفاد المتوفى والدهم في حياة أبيه، وهو رأي الإباضية القائلين بأن الوصية للوارثين منسوخة، ورأي ابن حزم الظاهري، والطبري وإسحاق بن راهويه، وتحديد مقدار الملكية في جميع الأملاك أو في ملك خاص بسقف معين يراه الحاكم إذا اقتضت المصلحة ذلك، ونزع ما يزيد على هذا الحد في الملكية ومنحها لآخرين، وفي هذا نظر واضح، وإباحته عقد التأمين التجاري لاشتماله على غرر يسير فقط، وهو محل نقد أيضاً، وإباحته لشهادات الاستثمار، وهو أيضاً منتقد نقداً شديداً[١].

ويظهر أن ما انتقد به كان في آخر حياته رحمه الله، لكن آراءه جريئة ومعللة، فتحديد حد أعلى للملكية يتنافى مع قاعدة «الأصل في الأشياء - ومنها الملكية - الإباحة» وهي حق فطري، فلا يجوز تقييدها ولا نزعها للمصلحة العامة إلا بتعويض فوري عادل، كما جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي في دورته الرابعة لعام ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م. وكذلك التأمين التجاري فيه غرر فاحش، كما جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي لعام ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م، وشهادات الاستثمار قرض ربوي محرم شرعاً، كما هو قرار مجمع الفقه الإسلامي لعام ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

وكان الشيخ الخفيف بارعاً في بيان أسباب اختلاف الفقهاء وتطبيقاتهم وإيضاح أسس الشريعة الإسلامية، من رعاية مصالح الناس في جميع الأحكام الشرعية، والتيسير على الناس، والتدرج في بيان أحكام الشريعة، وقلة التكاليف، واحتضان قاعدة: «درء الحدود بالشبهات» ووجوب العدل بين الناس في الحكم والمعاملات، والتفريق بين الزوجين

---

(١) كتاب الدكتور محمد عثمان شبير عن الشيخ علي الخفيف: ص ٧٤ - ١١٠.

بالخلع والإيلاء واللعان والعيوب المنفرة، وعدم الإنفاق، وغيبة الزوج، وسوء العشرة، والردة عن الإسلام، وإباء أحد الزوجين الإسلام، وخيار البلوغ والإفاقة، وعدم تحقق الكفاءة، وإعسار الزوج بالمهر، وعدم الوفاء بالشروط المقترنة بالعقد[١].

٥- الشيخ محمد أبو زهرة (١٣١٦-١٣٩٤هـ/ ١٨٩٨-١٩٧٤م)

أغنى الشيخ محمد أبو زهرة المكتبة الإسلامية بمؤلفات كثيرة ومتنوعة في علوم الشريعة، في التفسير وعلومه (زهرة التفاسير) والمعجزة الكبرى (القرآن) وفي العقيدة والدعوة والخطابة كما في كتبه «العقيدة الإسلامية كما جاء بها القرآن الكريم، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد، محاضرات في النصرانية، مقارنة الأديان القديمة، الدعوة إلى الإسلام» وفي أصول الفقه والجدل «أصول الفقه، محاضرات في مصادر الفقه الإسلامي، محاضرات في أصول الفقه الجعفري، المصالح المرسلة، التعسف في استعمال الحق» وفي تاريخ التشريع وتراجم الفقهاء «تاريخ المذاهب الفقهية، الشافعي، أبو حنيفة، مالك، ابن حنبل، ابن تيمية، ابن حزم، الإمام زيد، الإمام الصادق، ابن خلدون والفقه والقضاء» وفي الفقه الإسلامي «في العبادات والمعاملات المالية، الاقتصاد الإسلامي، الملكية ونظرية العقد، بحوث في الربا، التأمين، مشكلة الأوقاف، مشروع قانون الوصية، نظرات في قانون الأسرة، مشروع القانون الخاص بتقييد الطلاق وتعدد الزوجات، تنظيم الأسرة والنسل، محاضرات في عقد الزواج وآثاره، الملكية بالخلافة في الشريعة والقانون الروماني، الميراث عند الجعفرية، أحكام التركات والمواريث، الولاية على النفس، التكافل الاجتماعي، تنظيم الإسلام للمجتمع،

---

(١) المرجع السابق: ص ١٤٤ - ١٥٤.

المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، خاتم النبيين ﷺ، نظرية الحرب في الإسلام، الجهاد، العلاقات الدولية في الإسلام، الوحدة الإسلامية»[١].

كان الشيخ أبو زهرة محبَّباً إلى القلوب جذَّاباً، مرحاً، وله مكانة علمية مرموقة، فهو أصولي بارع، وفقيه متمكن، ولغوي مدقق، وخطيب مصقع بليغ.

وتركز اجتهاده في تجديد الفقه الإسلامي باعتدال، فلم يعرف عنه شذوذ إلا في قوله بعدم مشروعية الرجم في عصرنا وأنه منسوخ، وتبلورت جهوده في تنظير الفقه الإسلامي (صياغته في قالب النظريات) والمقارنة الفقهية بين المذاهب الإسلامية، والمقارنة بين الفقه الإسلامي والقوانين الوضعية، وصياغة الفقه الإسلامي في ثوب جديد، وتقنين الفقه الإسلامي بشدة وعنف على المانعين، والعمل الموسوعي المعاصر للفقه الإسلامي[٢].

أما اجتهاده في القضايا المستجدة أو المعاصرة فكان محلِّقاً ومتزناً ومعقولاً في الغالب، مثل القول بكون بخاخ الربو مفطراً، وإيجاب الزكاة في المستغلات العقارية بنسبة العشر من صافي الغلة، قياساً على وجوب العشر في الأرض الزراعية، وهو قياس مع الفارق، لتعرض المستغلات للهلاك دون الأرض، وهو يعارض قرار مجمع الفقه الإسلامي لعام ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م حيث لم يوجب الزكاة في أصول العقارات، وإنما في الغلة بنسبة ربع العشر بعد حولان الحول.

ويرى لزوم الزكاة في الأسهم والسندات المستعملة في التجارة المشروعة، لكن السندات محرمة، فهي قروض ربوية لا يحل التعامل

(١) كتاب الدكتور محمد عثمان شبير عن (الشيخ محمد أبو زهرة).
(٢) المرجع السابق: ص ١٤٢ - ١٤٥.

بها، ويرى الشيخ بحق تحريم الفوائد الربوية المختلفة، وحرمة التأمين التجاري ذي القسط الثابت، وهو المتفق مع آراء أغلب العالم الإسلامي من علماء وعوام، وأجمعت القرارات الصادرة عن المجامع الفقهية بحرمته، والقول فقط بجواز التأمين التكافلي أو التعاوني القائم على التبرع.

وحرَّم الشيخ أبو زهرة كوبونات الصحف (المسابقات التجارية) لأنها قمار أو يانصيب.

والتزم الشيخ بالدفاع القوي عن قانون الأحوال الشخصية (فقه الأسرة) ورفض تقييد تعدد الزوجات وتقييد الطلاق وجعله بيد القاضي.

وأباح زواج المسيار لاستيفاء أركانه وشروطه، ولم يخرج عما قرره الفقهاء في أن دية المرأة نصف دية الرجل في القتل العمد.

ولا يرى رجم الزاني المحصن وإنما يعاقب بالجلد كالزاني غير المحصن، وهو رأي شاذ مخالف للثابت في السنة النبوية.

ويبيح تشريح جثة الميت للحاجة الطبية، ولا سيما الطب الشرعي أو للشؤون التعليمية، وحرَّم التلقيح الصناعي، لكن قرار مجمع الفقه القول بجوازه فقط بين الرجل وزوجته(١).

٦- المحامي الدكتور صبحي المحمصاني

أستاذ الشريعة الإسلامية في معهد (كلية) الحقوق في بيروت في الخمسينات من القرن العشرين.

يتبين من كتابه: «فلسفة التشريع في الإسلام» - مقدمة في دراسة الشريعة الإسلامية على ضوء مذاهبها المختلفة وضوء القوانين الحديثة،

---

(١) المرجع السابق: ص ١٤٥ - ١٧١.

أنه كان رائد المقارنة بين فقه الشريعة للسنة والشيعة وبين مختلف القوانين الوضعية القديمة كالقانون الروماني، والمعاصرة كالقوانين العربية في مصر ولبنان وسورية والأردن والعراق والباكستان والهند وإندونيسية وتركية.

وأنه ركز على مبدأ أو قاعدة «تغير الأحكام بسبب تغير المصالح» وتغيير تفسير النصوص الشرعية أو تغيير الاجتهاد المبني عليها لتغير علتها، أو لتغير العرف الذي بنيت عليه، أو لاقتضاء الضرورة والمصلحة، متأسياً بالخلفاء الراشدين ومنهم الخليفة عمر بن عبد العزيز، ولا سيما في عهد عمر بن الخطاب في شأن إيقاف حد السرقة عام الرَّمادة أو المجاعة، لعدم توافر بعض ضوابط السرقة، وإمضاء الطلاق الثلاث الصادر بكلمة واحدة ثلاثاً، وجعل الهدية للعمال (الموظفين) والولاة رشوة لا هدية، ثم الاستهداء بفتاوى بعض الفقهاء كأبي يوسف والقرافي، وحصر معظم الأحكام المعرضة للتغيير والتعديل في المسائل الجزئية دون المبادئ والأصول الكلية، انطلاقاً من روح الشريعة المبنية على السماحة واليسر، وأخذاً بالأحاديث الصحيحة في شؤون الدين، لا في قضايا الدنيا كتأبير النخل، عملاً بمدلول حديث: «أنتم أعلم بأمر دنياكم»[١].

والواضح أن المحمصاني كان مجدداً معتدلاً وملتزماً بأصول الشريعة، وفتاوى الفقهاء، ومستفيداً من القواعد الفقهية المذكورة في مجلة الأحكام العدلية، بدليل تصريحه بأن تطبيق قاعدة «تغيير الأحكام» لا يعني تغيير النصوص - لا سمح الله - فهي لا يجوز المساس بها بحال من الأحوال، ولكن القصد من التغيير تغيير التفسير والاجتهاد في هذه النصوص، في ضوء الضرورة، أو تغيُّر العلل والعادات التي بنيت عليها، أو انتفاء الشروط اللازمة لتطبيقها[٢].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه.
(٢) كتابه «فلسفة التشريع..» ص ٢١٨.

٧- الشيخ مصطفى أحمد الزرقا (١٣٢٥-١٤٢٠هـ/ ١٩٠٧-١٩٩٩م)

الشيخ مصطفى الزرقا أحد أعلام الفقه والشريعة دراسة وتدريساً وممارسة في تطبيق النظريات الفقهية، وظل في نهاية عمره رحمه الله متميزاً بذاكرة قوية، ولسان بليغ، وفكر حصيف، في المؤتمرات والندوات الفقهية وغيرها، وكان من الطراز الأول في التدريس في جامعة دمشق والأردن في الحقوق والشريعة، وشارك في وضع مشروع القانون الموحد للأحوال الشخصية في الجامعة العربية، وفي صياغة بعض القوانين المدنية الإسلامية في البلاد العربية[١].

له مؤلفات متميزة منها (المدخل الفقهي العام - جزءان، والفعل الضار والضمان فيه دراسة وصياغة قانونية، وصياغة قانونية لنظرية التعسف باستعمال الحق في قانون إسلامي، والتأمين وموقعه في النظام الاقتصادي وموقف الشريعة منه.. إلخ» ويعدُّ كتابه (المدخل الفقهي) أفضل كتاب في مادته عن أدوار الفقه والنظريات الفقهية والقواعد الشرعية، حيث يشتمل على اجتهادات وأمثلة حديثة ومنظمة.

وكان صاحب اجتهادات متنوعة في فقه العبادات والمعاملات والأحوال الشخصية، وهي في الغالب مقبولة ومقنعة، ولكنه في عقد التأمين التجاري مُنتقَد كالشيخ الخفيف والأستاذ خلاف، لكنه قيّد الجواز فيما إذا كانت العقود خالية من الربا[٢]، وظل كذلك طوال عمره لأن الغرر يسير، وللدقة المتناهية في تقييم أحوال المستأمنين، ورأيه محل نظر، لأن الغرر فاحش غير يسير في الواقع، كما قرر أغلب العلماء،

---

(١) إتمام الأعلام، د. نزار أباظة ١/ ٤٣٧.

(٢) أعمال مؤتمر أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان الإمام ابن تيمية، لعام ١٩٦١م، ص ٥١١ وما بعدها.

وهي قرارات المجامع الفقهية في مكة المكرمة، وجدة، والهند التي حرمت التأمين التجاري ذا القسط الثابت، وقصرت الجواز على التأمين التكافلي أو التعاوني القائم على التبرع واستثمار الفائض عن تعويض الأضرار وتوزيع الربح على المستأمنين(١).

حركة التقنين وآفاقها الخاصة والعامة في القرن العشرين

لمس العلماء جدوى التقنينات تأثراً بالغرب، لما لها من أهمية في تبسيط الرجوع إلى الأحكام الفقهية، وبعبارة موجزة بمواد قانونية محددة، وبأسلوب واضح وصريح، يسهل الرجوع إليه، ويوفر وقت القضاة وغيرهم في معرفة الأحكام الشرعية في المعاملات والأقضية وغيرها.

والتقنين هو صياغة أحكام المعاملات وغيرها من عقود ونظريات ممهدة لها، جامعة لإطارها في صورة مواد قانونية، ليسهل الرجوع إليها. وقد يضم إليها القواعد الشرعية كما في مقدمة مجلة الأحكام العدلية من إيراد (٩٩) قاعدة في المواد (٢ - ١٠٠) وعدد موادها (١٨٥١) وقد باشرت لجنة التقنين عملها عام ١٢٨٥هـ/ ١٨٦٩م، وتم ترتيبها وإنفاذها عام ١٢٩٣هـ/ ١٨٧٦م، وهي على المذهب الحنفي فقط، وظلت مطبقة في عهد السلطة العثمانية في جميع البلاد العربية ما عدا مصر إلى أواسط القرن العشرين، وهي بمثابة تدوين القانون المدني العثماني، ومثلها مرشد الحيران لمعرفة أحوال الإنسان للعلامة محمد قدري باشا قبل عام ١٣٠٨هـ، وله أيضاً قانون العدل والإنصاف في (٦٤٧ مادة)، وهو تقنين لأحكام الأوقاف والأحوال الشخصية في مصر، وقد أصبح مرشد

---

(١) قرار مجمع الفقه الإسلامي في جدة رقم ٩/ ٩/ ٢ ص٦٠، قرار المجمع الفقهي في مكة المكرمة (القرار الخامس: ص٣١ - ٤٣) قرار مجمع الفقه بالهند: ص١٠٨ - ١١٣، القرار رقم ١٧ (١/ ٥).

الحيران المعول عليه في المحاكم الشرعية المصرية وفي غيرها من البلاد الإسلامية في النصف الأول من القرن العشرين، وهو بمثابة قانون مدني عصري، مأخوذ عن مذهب أبي حنيفة، ويشتمل على (١٠٤٥ مادة)[١].

وشهد منتصف القرن العشرين إصدار عدد كبير من قوانين الأحوال الشخصية[٢]، منها القانون السوري في عام ١٩٥٣م مقتبساً من مختلف المذاهب الأربعة، وأحياناً من غيرها، كالوصية الواجبة من المذهب الإباضي والظاهري، وكالتعويض عن الطلاق التعسفي، ومنع الزواج من زوجين بينهما تفاوت فاحش في السن رعاية للمصلحة في المستقبل، وتقييد عدد الزوجات بشرط القدرة على الإنفاق، وجعل الطلاق الثلاث بلفظ واحد أو بألفاظ متتابعة في مجلس واحد طلقة واحدة. وهو أول قانون كامل للأحوال الشخصية ما عدا الوقف، فإنه يعمل فيه بالراجح من المذهب الحنفي.

وفي مصر صدرت عدة قوانين متفرقة، عام ١٩٢٠م، وعام ١٩٢٩م، وعام ١٩٤٦م، منها قانون المواريث، وقانون الولاية على المال، وقانون الوقف رقم (٤٨) لعام ١٩٤٦م، ثم صدر القانون رقم (١٨٠) لسنة ١٩٥٢م بإلغاء الوقف الأهلي.

وفي العراق أصدر النظام الجمهوري عام ١٩٥٩ م قانوناً للأحوال الشخصية، ثم عدِّل بالقانون رقم (١١) عام ١٩٦٣م، وحذف منه ما يخالف الشريعة الإسلامية، وهو مستقى من جميع المذاهب الفقهية.

وفي الأردن صدر «قانون حقوق العائلة» عام ١٩٥١م الذي حل محل «قانون العائلة العثماني» وهو يشبه في الجملة القانون السوري، ثم صدر عام ١٩٧٦م قانون الأحوال الشخصية.

---

(١) فلسفة التشريع في الإسلام، د. صبحي المحمصاني: ص ٨٥ - ٩٢، ١١٧.
(٢) ينظر للباحث كتاب «جهود تقنين الفقه الإسلامي»، ص ٣٧ - ٤٧.

وفي المغرب الأقصى صدر قانون لعام ١٩٥٧م شامل لجميع أحكام الأحوال الشخصية مستمداً من المذاهب الفقهية جميعها، ومن القانون السوري.

وفي الجزائر صدر عن مجلس الشعب قانون للأحوال الشخصية.

وفي تونس صدر قانون للأحوال الشخصية لعام ١٩٥٨م من (٢١٣) مادة لكن فيه خروج عن بعض أحكام الإسلام، مثل إباحة التبني، ومنع تعدد الزوجات، ومنع الطلاق.

وفي ليبية أُعدّ مشروع قانون للأحوال الشخصية، لم يصدر بعدُ في حدود علمي.

وفي السودان يعمل بالراجح من مذهب الإمام أبي حنيفة إلا في المسائل التي تصدر بها منشورات شرعية من قاضي القضاة تأخذ بغير الراجح في المذهب الحنفي من المذاهب الأخرى.

وفي لبنان ما يزال قانون حقوق العائلة العثماني الصادر عام ١٩١٧م هو المطبق على المسلمين، ومعظمه من الفقه الحنفي.

وفي المملكة السعودية يطبق المذهب الحنبلي على وفق الراجح في المؤلفات الفقهية المعروفة المعتمدة، مثل كشاف القناع وغاية المنتهى، وعلماؤهم يمنعون التقنين.

وفي سلطنة عمان يعمل بالراجح من المذهب الإباضي.

وفي الكويت صدر قانون للأحوال الشخصية عام ١٩٨٣م يشتمل على (١٥٧) مادة، وهو مستمد من مختلف المذاهب الفقهية دون تقيد بمذهب معين.

وفي مملكة البحرين وقطر كالسعودية يقضى فيهما بأحكام الفقه الحنبلي دون تقنين.

وفي دولة الإمارات العربية المتحدة أعد مشروع القانون الاتحادي لسنة ١٩٧٩م بإصدار قانون الأحوال الشخصية من (٤٥٥) مادة ثم عدل، وقد صدر أخيراً.

هذا في مجال الأحوال الشخصية، أما في مجال التقنينات المدنية فإنه صدر في الكويت والأردن والإمارات والسودان قوانين مدنية مستمدة من الشريعة الإسلامية، مع التحفظ على بعض المواد المتعلقة بالربا في بعض النصوص، ما عدا جمهورية السودان.

وما يزال في تونس تطبيق مجلة الالتزامات والعقود التونسية الصادرة عام ١٩٠٦م.

وصدرت في ليبية تشريعات الحدود عام ١٩٧٣م.

وأما في مجال التقنين الخاص فقد أعد الشيخ أحمد القاري المكي مجلة الأحكام الشرعية على المذهب الحنبلي، وكان الشيخ رئيس المحكمة الكبرى في مكة المكرمة، وهي مثل مجلة الأحكام العدلية ومرشد الحيران لقدري باشا.

وأعد الشيخ محمد محمد عامر من ليبية تقنين المذهب المالكي في المعاملات المدنية، وقام الأزهر الشريف بإعداد تقنين في المعاملات المالية، في كل مذهب من المذاهب الأربعة على حدة، ولكل مذهب ثلاثة أجزاء عام ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، بعنوان «مشروع تقنين الشريعة الإسلامية» وأعد منه مشروع قانون مدني مصري في عهد الرئيس السادات، ثم عرض على مجلس الشعب، وفي ليلة إقراره واعتماده عزل رئيس مجلس الشعب، وأهمل المشروع، بمؤامرة كيدية خائنة.

وإننا لننتظر إصدار قوانين مدنية وجنائية مستمدة من الشريعة الإسلامية، سواء في البلاد الإسلامية أو البلاد العربية، علماً بأنه أعد في نطاق الجامعة العربية مشروع قانون مدني موحد، وآخر جنائي، ثم جمِّد اعتمادها، كما جمد مشروع القانون الموحد للأحوال الشخصية.

الخاتمة

إن منتصف القرن الرابع عشر - القرن العشرين حفل بظهور كوكبة متميزة من العلماء في رحاب الجامعات العربية، الذين كان لهم اجتهادات فرعية واضحة المعالم، نجدها ملموسة في كتب أساتذة الجامعات، وفي رسائل الدراسات العليا (الماجستير والدكتوراه) عبر المقارنة ومحاولة التجديد والنقد، وبيان الأصلح للأمة في قوانينها وتطلعات الإصلاح فيها.

وكان الفضل في الدعوة للتجديد والاجتهادات لدعوات الإصلاح الكبرى (السلفية والمهدية والسنوسية) ولمدرسة الأفغاني ومحمد عبده وفكر محمد إقبال في أواخر القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين.

ودلَّ هذا بنحو واضح على بقاء ظاهرة الاجتهاد على أيدي مجتهدي التجزؤ، على الرغم من إقفال باب الاجتهاد عملاً بمبدأ السياسة الشرعية في أواخر القرن الرابع الهجري وما بعده، حتى يسد الباب أمام أدعياء الاجتهاد، ولا سيما بعد سقوط الخلافة العباسية في بغداد عام **٦٥٦هـ/ ١٤٥٣م**.

وقد أسهم في التجديد بعض رجال القانون، كالفقيه الكبير عبد الرزاق السنهوري، وسار في اتجاهه ثُلَّة من كبار علماء الشريعة في مصر والعالم الإسلامي.

وكان للاجتهاد الجماعي أثره الواضح في التجديد والاجتهاد بإصدار قرارات عديدة في قضايا العقيدة والمعاملات المدنية، والاقتصاد، والمسائل الطبية وغيرها من مستجدات العصر، وذلك في مجمع البحوث الإسلامية في القاهرة، ومجمع الفقه الإسلامي الدولي في جدة، وفي مكة، وفي الهند، وفي السودان، وفي أوروبة، وأمريكة، مع التحفظ على

بعض هذه القرارات الجريئة في مصادمة النصوص القطعية، وإباحة الفوائد الربوية في المجتمع الغربي أو غيره.

وظهرت اجتهادات مقبولة من أعلام الرواد في النصف الثاني من القرن العشرين كالشيخ محمد مصطفى المراغي، والشيخ محمود شلتوت والشيخ عبد الوهاب خلاف، والشيخ علي الخفيف، والشيخ محمد أبو زهرة، والدكتور صبحي المحمصاني، والشيخ مصطفى الزرقاء وآخرين في البلاد العربية، عملاً بمقاصد الشريعة، ورعاية للمصالح العامة، والأعراف الصحيحة المعتبرة، وتطورات الحياة ومستجدات التعامل.

وفي ساحة التقنين صدرت تقنيات معتبرة ومهمة جداً، مثل مجلة الأحكام العدلية، ومجلة الأحكام الشرعية على المذهب الحنبلي للشيخ علي القاري قاضي مكة، ومجلة الالتزامات والعقود التونسية، وتقنين الشيخ محمد عامر للمذهب المالكي في ليبية، وتقنين الشريعة الإسلامية في الأزهر في كل مذهب من المذاهب الأربعة على حدة.

وعلى الصعيد الرسمي صدرت عدة قوانين للأحوال الشخصية في البلاد العربية، وأغلبها لم يتقيد بمذهب من المذاهب الإسلامية، كما صدرت مجموعة قوانين في المعاملات المدنية في الكويت والأردن والسودان والإمارات العربية.

ونحن جميعاً ننتظر تطبيق الشريعة الإسلامية في جميع البلاد العربية والإسلامية، عملاً بمقتضى أوامر هذه الشريعة، على صعيد القوانين المدنية والجنائية وغيرها، وحينئذ يفرح المؤمنون بنصر الله في مجال العمل والتطبيق الفعلي لشريعة الحق والعدل والإصلاح، والله يحب المحسنين.

التعريف بالفساد
وصوره من الوجهة الشرعية*

تمهيد

إن العالم المعاصر ولا سيما العالم العربي والإسلامي يعيش الآن في غليان واضطراب وذعر وخوف شديد منذ ربع قرن من الزمان، بسبب ارتكاب ألوان جديدة من الفساد والشر، والانحراف والعصيان، أقضت مضاجع الناس وولاة الأمر، وأحدثت هزات اجتماعية عنيفة، واستنفر رجال الأمن في داخل الدولة وخارجها لملاحقة هؤلاء المفسدين الخطرين، وكشف خلاياهم، وتتبع فلولهم، والبحث عن أمكنة أسلحتهم وذخائرهم المخبأة في سراديب وقيعان، وزوايا وبؤر، للتخلص من شرورهم، وإنزال العقوبات الشديدة الرادعة في حقهم، لما أحدثوه في بعض العواصم والمدن الكبرى من قتل وحرق، وتخريب وتدمير، وإلقاء متفجرات على بعض الممتلكات العامة والأسواق والمباني الحكومية.

هذه الظاهرة الخطيرة التي وصفت عالمياً بالإرهاب الدولي أدت إلى ردود فعل شديدة، واستغلت من بعض الدول الكبرى بالتعاون مع

---

* مقدَّم إلى المؤتمر العربي الدولي لمكافحة الفساد في أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية ١٠ - ١٢/٨/١٤١٤هـ الموافق ٦ - ٨/ ١٠/ ٢٠٠٣م.

الصهيونية العالمية ودولة إسرائيل في فلسطين المحتلة لاحتلال بعض الدول الإسلامية (أفغانستان) والعربية (العراق)، وأصبحت دول أخرى عربية مهددة إما بالحصار الاقتصادي أو بالمساءلة الدولية، أو بالقصف والضرب الشديد بغارات الطائرات الحربية، أو بالتقسيم للبلاد، أو بالتدخل السافر في الشؤون الداخلية للدولة، ومحاولة تغيير نظامها وتغيير مناهج التربية والتعليم فيها، والتركيز في الخطة الأمريكية على أمرين هما:

١- الإسلام وشريعته ومبادئه وأحكامه ونظامه وتربيته.

٢- التاريخ الإسلامي ومحاولة تشويه صورته وقطع صلة الأجيال الجديدة بمعالمه.

وهرعت بعض الدول العربية إلى تقديم معلومات مهمة لأمريكا عن نظام القاعدة وأسرارها، وتضررت الأوساط الداخلية، فتأهبت أجهزة الأمن المختلفة، وتحركت لمراقبة الأوضاع ومراقبة دقيقة وشاملة في الليل والنهار، ورصد حركة السير، وتفتيش السائرين ومركباتهم في كل مكان.

واقتنع الناس بضرورة مطاردة هؤلاء المفسدين، وتعاطفوا مع أجهزة الدولة العامة للقضاء على جميع أنشطة التخريب والتدمير والإفساد.

إن منشأ هذا كله إنما هو الفساد وصوره المتعددة، فيحتاج ذلك إلى دراسة هذه الظاهرة لاستئصالها، والإسهام في إزالتها في ضوء الخطة الآتية:

- تعريف الفساد.
- حكم الإفساد وخطورته على الصعيد العام والخاص.
- صورة الفساد من الوجهة الشرعية الإسلامية.
- الخلط بين التورط في الفساد ومناصرة الإسلام والمسلمين وقضاياهم.

تعريف الفساد:

الفساد في اللغة: العطب والتلف وخروج الشيء عن كونه منتفعاً به، ونقيضه: الصلاح. وفي الاصطلاح الشرعي: يراد به الفساد في الأرض، وهو إظهار معصية الله تعالى وانحراف عن هديه، يقترن بإلحاق ضرر بالآخرين في أنفسهم وأموالهم، وأحياناً في أعراضهم وكراماتهم، لأن الشرائع سنن موضوعة بين الناس، فإذا تمسكوا بها زال العدوان، ولزم كل أحد شأنه، فحقنت الدماء وسكنت الفتن، وكان فيه صلاح الأرض وصلاح أهلها. أما إذا تركوا التمسك بالشرائع أو الأنظمة والقوانين، وأقدم كل أحد على ما يهواه، حدث الهرج والمرج والاضطراب، ولذلك قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف: ٧/ ٥٦]، وقال أيضاً: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ﴾ [محمد: ٤٧/ ٢٢]، قال الإمام فخر الدين الرازي: نبههم على أنهم إذا أعرضوا عن الطاعة لم يحصلوا إلا على الإفساد في الأرض به[١].

ونظراً لخطورة الفساد ورد في القرآن الكريم خمسون (٥٠) آية في مناسبات مختلفة، تندِّد بالفساد وتلوم المفسدين، وتبين الفساد وعاقبته الوخيمة، كما ورد أربع وعشرون آية في تحريم الأذى أو الأذية للآخرين.

والفساد عند الحكماء: زوال الصورة عن المادة بعد أن كانت حاصلة. والفاسد عند الفقهاء: ما كان مشروعاً بأصله، غير مشروع بوصفه[٢]، والمراد بالأصل: أساس الشيء، وهو في العقد: أن يكون في الصيغة، أو العاقدين، أو المعقود عليه، ولا يترتب عليه أثر شرعي. والوصف: ما كان خارجاً عن الركن والمحل، كالشرط المخالف

---

(١) التفسير الكبير ٢/ ٦٦، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

(٢) التوقيف على مهمات التعاريف للعلامة محمد عبد الرؤوف المناوي ص ٥٥٦.

لمقتضى العقد، أو كون المحل غير مقدور التسليم، أو وجود خلل في الثمنية التي هي صفة تابعة للعقد كالجهالة.

والفساد يرادف البطلان عند جمهور العلماء، وهو عند الحنفية قسم ثالث مباين للصحة والبطلان، فالفاسد عندهم: ما كان الخلل فيه في وصف من أوصاف العقد، بأن كان في أحد شروطه الخارجة عن ماهيته وأركانه، كالبيع بثمن مجهول (غير معلوم) أو المقترن بشرط فاسد.

ولا يترتب على الباطل أي أثر، أما الفاسد في المعاملات فتترتب عليه بعض الآثار، كانتقال الملك الخبيث (غير المقبول شرعاً) بالقبض.

وينقسم الفساد عند علماء أصول الفقه إلى قسمين(١):

١- **فساد الوضع**: ألا يكون الدليل على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم.

٢- **فساد الاعتبار**: أن يخالف الدليل نصاً أو إجماعاً، وهو أعم من فساد الوضع.

ويلاحظ أن كل أنواع الفساد تقترن بإيذاء الآخرين من أبناء المجتمع وبالأمة والديار والبلاد والمصالح العامة، فهي معصية ذات ضرر عام أو خاص، والمعصية نوعان:

١- معصية ذات ضرر خاص كالرِّدة غير المعلنة وتناول المسكرات والمخدرات.

٢- ومعصية ذات ضرر عام كالقتل والزِّنا والقذف والسرقة، والحرابة، والبغي، والنفاق، والخروج بالسيف ونحوه من الأسلحة، وأذية المسلمين وشتمهم.

---

(١) المرجع السابق.

وقد عدَّ الإمام الذهبي في كتابه «الكبائر» سبعين كبيرة، منها البغي والخروج بالسيف، وأذية المسلمين وشتمهم[١]، سأوضح هذه الكبائر.

الكبائر والصغائر من الذنوب:

ذكر الذهبي في مقدمة كتابه «الكبائر» الفرق بين المعصية الكبيرة والمعصية الصغيرة، والمدار في التفرقة كما قال على شدة المفسدة وخفتها.

الكبيرة: كل ما زجر الله تعالى عنه بحد أو كفارة في الدنيا، أو جاء فيه وعيد في الآخرة من عذاب وغضب وتهديد، أو لعن فاعله في القرآن والسنة.

قال القرطبي: الكبيرة: كل ذنب أطلق عليه بنص كتاب أو سنة أو إجماع أنه كبيرة أو عظيم، أو أُخبر فيه بشدة العقاب، أو عُلِّق عليه الحدّ، أو شدِّد النكير عليه، فهو كبيرة[٢]، مثل الشرك بالله، وعقوق الوالدين، وأكل الرِّبا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، والزِّنا، وشهادة الزور، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات، والقتل العمد، وشهادة الزور.

قال الراغب الأصفهاني[٣]: الكبيرة متعارفة في كل ذنب تعظم عقوبته، والجمع الكبائر، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَ﴾ [النجم: ٥٣/ ٣٢] وقال: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ [النساء: ٤/ ٣١] قيل: أريد به الشرك، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ٣١/ ١٣] وقيل: هي الشرك وسائر المعاصي الموبقة،

---

(١) انظر كتاب الكبائر ص ١٩٥ - ٢٠٧، ط الدار المتحدة (مؤسسة الرسالة) بدمشق.

(٢) مقدمة المرجع نفسه، ص ١٥.

(٣) مفردات القرآن، ص ٤٢١.

كالزِّنا وقتل النفس المحرمة، وهذا التفسير الثاني هو الأصح والمعروف بين جماهير العلماء.

والصغيرة: هي صغائر الذنوب التي لا حدَّ فيها ولا كفارة ولا وعيد عليها، كالقبلة والغمزة والنظرة الحرام للنساء أو عورات الرجال، أو المُرْد من الأطفال. وهذه يغفرها الله بالتوبة أو بالأعمال الصالحة كالوضوء والصلاة والصيام والاستغفار، وقراءة سورة الكهف ليلة الجمعة ويومها، والجمعة إلى الجمعة، والدعاء، ونحو ذلك.

وقال العلماء: الإصرار على الصغيرة يجعلها كبيرة(١).

وتكفل الله سبحانه وتعالى بأن يدخل إلى الجنة كل من ارتكب الكبائر في قوله: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا﴾ [النساء: ٤/ ٣١] وذلك بشرط التوبة والإقلاع عن المعصية قبل فوات الأوان.

حكم الفساد في شرعنا

الفساد أو الإفساد في شريعة الإسلام من كبائر المعاصي أو الذنوب، وهو حرام بإجماع العلماء، للأدلة الكثيرة الناهية عنه، وعن إيذاء المسلمين والمسلمات وغيرهم، في القرآن الكريم والسنة النبوية، ويختلف الحكم الشرعي على الفساد باختلاف خطورة الجريمة وآثارها الضارة، مما سأبينه بمشيئة الله تعالى في صور الفساد.

فمن **آي القرآن المجيد** في تحريم الفساد بسبب النهي عنه، والنهي يقتضي التحريم: قول الله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَـٰحِهَا﴾ [الأعراف ٧/ ٥٦، ٨٥] وقوله سبحانه: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا۟

---

(١) مقدمة الكبائر للذهبي، ص ١٧.

﴿فِي ٱلْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوٓاْ أَرْحَامَكُمْ﴾ [محمد: ٤٧/ ٢٢]. ووصف الله تعالى العصاة الفاسقين بقوله: ﴿إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ، ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٦-٢٧] أي هم لا غيرهم المحقق خسارتهم في الآخرة.

يوضح ذلك آية أخرى هي: ﴿وَٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوٓءُ ٱلدَّارِ﴾ [الرعد: ١٣/ ٢٥] أي هم المستحقون للطرد من رحمة الله، ولهم العاقبة الوخيمة في نار جهنم.

بل إن العذاب يضاعف في الآخرة بسبب الفساد، لقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ زِدْنَٰهُمْ عَذَابًا فَوْقَ ٱلْعَذَابِ بِمَا كَانُواْ يُفْسِدُونَ﴾ [النحل: ١٦/ ٨٨] أي إن مضاعفة العذاب حكم مقرر في هذه الشريعة عند الله تعالى بسبب الإفساد والإيذاء أو الضرر بالآخرين.

والله تعالى يسخط ويغضب على المفسدين، وينتقم منهم إذا لم يتوبوا ويردوا الحقوق إلى أصحابها، لقوله سبحانه: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٠٥] أي لا يرضى عن الفساد.

والانتقام من المفسدين سريع في الدنيا قبل الآخرة لقوله تعالى: ﴿أَفَأَمِنُواْ مَكْرَ ٱللَّهِ ۚ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [الأعراف: ٧/ ٩٩].

وعلى الأمة ممثلة بالدولة وبأهل الحكمة والرشد، والعقل والسداد، أن يكونوا قوة حصينة، ودرعاً منيعاً، وأداة إصلاح حازمة، لإرشاد وردع المفسدين بكل ما أوتوا من حكمة وسلطة، لقوله سبحانه: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ ٱلْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُوْلُواْ بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْفَسَادِ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْ ۗ﴾ [هود: ١١/ ١١٦] الآية.

وإذا انتشر الفساد في الأمة كما وصف الله تعالى بقوله: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِي عَمِلُوا۟ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الروم: ٣٠/ ٤١]. وجب على الأمة بكل إمكاناتها وطاقاتها مقاومة المفسدين وردعهم وإيقافهم عند حدودهم حتى لا يستمر الفساد ويستشري، ويكون حينئذ الطوفان؟!

والعبر والمواعظ التاريخية في تدمير الظلمة والطغاة والمفسدين وأعوانهم كثيرة، أخبر عنهم القرآن الكريم للعظة والاعتبار، كما قال الله تعالى: ﴿وَثَمُودَ ٱلَّذِينَ جَابُوا۟ ٱلصَّخْرَ بِٱلْوَادِ[1] ﴿٩﴾ وَفِرْعَوْنَ ذِى ٱلْأَوْتَادِ ﴿١٠﴾ ٱلَّذِينَ طَغَوْا۟ فِي ٱلْبِلَٰدِ ﴿١١﴾ فَأَكْثَرُوا۟ فِيهَا ٱلْفَسَادَ ﴿١٢﴾ فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ ﴿١٣﴾ إِنَّ رَبَّكَ لَبِٱلْمِرْصَادِ﴾ [الفجر: ٨٩/ ٩-١٤].

وعقاب أهل الأذى والضرر بالأمة والبلاد، وتجريمهم وتحريم أفعالهم ثابت في آيات أخرى، منها قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ بِغَيْرِ مَا ٱكْتَسَبُوا۟ فَقَدِ ٱحْتَمَلُوا۟ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٣/ ٥٨].

وأما السنة النبوية: فهي طافحة ببيان تحريم وتهويل جرائم أهل الفساد وتقريعهم والتنديد بأعمالهم الإجرامية الضارة بأنفسهم وبأمتهم، منها هذه الأحاديث الثابتة:

- قول النبي ﷺ في حجة الوداع: «إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام»[2].
- وقوله: «كل المسلم على المسلم حرام: دمه وماله وعرضه..»[3].

---

(١) قطعوا الصخر ونحتوا منه بيوتاً في الحِجْر أو وادي القرى.

(٢) رواه مسلم عن أبي بكرة رضي الله عنه.

(٣) رواه مسلم وأبو داود والترمذي وحسّنه وابن ماجه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وهو الحديث المتقدم نفسه.

- وقوله: «لا تحاسدوا، ولا تناجشوا، ولا تباغضوا، ولا تدابروا، ولا يبع بعضكم على بعض، وكونوا عباد الله إخواناً، المسلم أخو المسلم، لا يظلمهُ، ولا يخذله، ولا يكذبه، ولا يحقرهُ، التقوى ها هنا (ويشير إلى صدره ثلاث مرات) بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم»(١).
- «سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر»(٢).
- «لا يحل لمسلم أن يروِّع مسلماً»(٣). أي وغير مسلم من المعاهدين، لأنه في حكم المسلم في دمه وماله وعرضه.
- «لا تؤذوا مسلماً بشتم كافر»(٤).
- «لا ضرر ولا ضرار»(٥). أي لا يضر أحدكم أحداً بغير حق ولا جناية سابقة، فالضرر: إلحاق المفسدة بالنفس أو بالغير، ولا تضرّ من ضرَّك، ولا تقابل الضرر بالضرر، فالضرار: مقابلة الضرر بالضرر، فهو من قبيل عادة الأخذ بالثأر.
- «لا تنزع الرحمة إلا من شقي»(٦).
- «لا إيمان لمن لا أمانة له، ولا دين لمن لا عهد له»(٧).

---

(١) رواه أحمد ومسلم والترمذي والبخاري في الأدب المفرد وغيرهم عن أبي هريرة ﷺ، وهو الحديث المقدم نفسه.
(٢) رواه أحمد والبخاري ومسلم والترمذي والنَّسائي وابن ماجه والبيهقي من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ.
(٣) رواه أحمد وأبو داود عن عبد الرحمن بن أبي يعلى، وهو صحيح.
(٤) رواه الحاكم والبيهقي عن سعيد بن زيد ﷺ وهو صحيح.
(٥) رواه الحاكم والبيهقي والدارقطني من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ.
(٦) رواه أحمد والبخاري في الأدب المفرد، وأبو داود والترمذي والحاكم وابن حبان في صحيحه، وغيرهم عن أبي هريرة ﷺ.
(٧) رواه أحمد وابن حبان عن أنس بن مالك ﷺ، وهو صحيح.

هذه الأحاديث الصحاح توجب أن يكون المجتمع الإسلامي هادئاً مستقراً، يعمّه الأمن والإيمان، والسلامة والإسلام، وترفرف عليه مظلة الأمان والشعور الكامل بأن المسلمين إخوة، فكل مسلم أمين على مال أخيه المسلم ودمه وعرضه وممتلكاته، وعلى مال الأمة ومؤسساتها ومرافقها من إدارات ووزارات وجسور وحدائق ومكتبات ومنشآت ومصادر ثروة، ومزارع، ودور، ومصانع، ومتاجر، وشوارع، ومطارات، ومرافئ، ومتاحف، ومزارات، وغير ذلك، فإن أي ضرر يقع بهذه الأشياء هو ضرر يلحق الفرد والجماعة، والدولة والمجتمع، والأمة، فلا يفرح مؤمن بهدم أي شيء منها، أز تخريبها أو إشعال النار فيها، ومن فعل ذلك فهو عدو أشبه بالكفار والمنافقين المفسدين في الأرض، وكل من يخل بأمن الدولة والمجتمع فهو خائن محارب لله والرسول.

صور الفساد

صور الفساد والإيذاء والإضرار متعددة تعم الأشخاص والأموال الخاصة والعامة، والأعراض والحرمات، والأخلاق والكرامات، وحقوق الإنسان والحيوان والجماد.

وإن أخطر صور الفساد: الخيانة والتواطؤ مع الأعداء لاختطاف الطائرات، وقصف المطارات والمعسكرات، ومؤسسات الدولة وإداراتها ومرافقها، وإحداث الذعر والخوف بين صفوف المواطنين، وإشاعة الرهبة والخوف في البلاد، واقتراف الجرائم المخلة بالأمن والسكينة والاستقرار، وتدمير اقتصاد الدولة والأمة والأفراد، وقتل الأنفس البريئة، وتخريب الأسواق، وإحراق المحلات التجارية والمساجد والمدارس والجامعات والمشافي وغيرها.

وصور الفساد والجرائم عديدة، ويتفنن المجرمون في ارتكابها وإلحاق الضرر بالآمنين، ومن أهم حالات الفساد ما يأتي:

١- النفاق

وهو نوعان: اعتقادي أو عقدي، وعملي أو سلوكي. وكلاهما محرَّم بنص القرآن والسنة.

أما تحريم **النفاق العقدي**: فقد امتلأت سور القرآن الكريم بتوبيخ أهله وتهديدهم بالعذاب الشديد، ووعيدهم بالهزيمة والخيبة، قال الله تعالى:

- ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًاۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمُۢ بِمَا كَانُواْ يَكْذِبُونَ ﴿١٠﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُواْ فِي ٱلْأَرْضِ قَالُوٓاْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ٢/ ١٠-١٢].

قال ابن عطية[1]: المرض عبارة مستعارة للفساد الذي في عقائد هؤلاء المنافقين، وذلك إما أن يكون شكّاً، وإما جحداً بسبب حسدهم، مع علمهم بصحة ما يجحدون، وبنحو هذا فسر المتأولون.

وحكم هؤلاء المنافقين: أنهم في **الدَّرْك الأسفل** من النار، لقوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [التوبة: ٩/ ٦٨]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ جَامِعُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْكَٰفِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا﴾ [النساء: ٤/ ١٤٠]، ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِي ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء: ٤/ ١٤٥]. وتجب مجاهدتهم في الدنيا لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْۚ وَمَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [التوبة: ٩/ ٧٣].

(١) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ١/ ١٦٤، الطبعة الأولى - الدوحة ١٣٩٨ / ١٩٧٧

وأما **النفاق العملي** الذي يقع من بعض المسلمين وغيرهم: فهو الإخلال بأصول الأخلاق والآداب الاجتماعية والخاصة، وهو دليل على اهتزاز الشخصية، وانعدام الثقة، والانهزام الذاتي، وضعف الإيمان، والميل للإساءة إلى الآخرين، وهو ما أخبر عنه النبي ﷺ بقوله:

«آية المنافق ثلاث: إذا حدَّث كذَّب، وإذا وعد أخلف، وإذا ائتمن خان»[1]، وفي رواية: «وإذا عاهد غدر»، قال المناوي في شرح الجامع الصغير: والمراد أن صاحب هذه الخصال شبيه بالمنافق، متخلق بأخلاقه في حق من حدَّثه ووعده أو ائتمنه.

ويتمثل النفاق بنوعيه في عصرنا الحاضر بموالاة الأعداء، **وخيانة الأمة والوطن**، والتواطؤ مع الأعداء، بإظهار الولاء للدولة المسلمة ونظامها، ومحاولة هدمها وزعزعة استقرارها، والإساءة لكل ما فيها، ويعد فاعل هذا في الحقيقة عميلاً للأعداء والكفار، وجاسوساً يجب التخلص منه بمختلف الوسائل، وقد وردت عدة آيات في شأن هؤلاء الموالين للمستعمرين والمحتلين والدخلاء الغاصبين، قال الله تعالى:

- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَۚ﴾ [النساء: ٤/ ١٤٤]، أي أعواناً وأنصاراً.
- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُواْ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ﴾ [الممتحنة: ٦٠/ ١].

وكل من والى الأعداء **فهو منهم وفي حكمهم**، لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [المائدة: ٥/ ٥١].

وأستاذهم ومربيهم هو **الشيطان**، لقوله سبحانه: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ أَوْلِيَآءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ٧/ ٢٧].

---

(١) رواه الشيخان (البخاري ومسلم) والترمذي والنَّسائي، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وأما خيانتهم لدينهم وأمتهم ووطنهم فواضحة من نهي الله تعالى عن أفعالهم حين قال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَٰنَٰتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنفال: ٨/ ٢٧]، ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى كَيْدَ ٱلْخَآئِنِينَ﴾ [يوسف: ١٢/ ٥٢].

والخيانة من كبائر الإثم كما ذكر الذهبي.

ووجه الشبه بين أهل النفاق والخونة: هو أن حال المنافقين: إظهار الإيمان للمؤمنين، وإظهار الكفر في خلوتهم بعضهم مع بعض، كما قال سبحانه: ﴿وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ [البقرة: ٢/ ١٤].

وحال الخائنين واضحة مثل المنافقين، لأنهم يظهرون الولاء لوطنهم، ويعملون على تخريبه وعون الأعداء على احتلاله، فهم من أخطر الجواسيس، ويجوز قتل الجاسوس الحربي بالإجماع والمعاهد والذِّمي في رأي الإمامين مالك والأوزاعي لأنه يصير في رأيهما ناقضاً للعهد، وكذا الجاسوس المسلم يقتل في رأي كبار المالكية، كما حكى القاضي عياض، وابن عقيل من الحنابلة(١).

قال الذهبي: الخيانة في كل شيء قبيحة، وبعضها شر من بعض، وليس من خانك في فَلْس كمن خانك في أهلك ومالك وارتكب العظائم(٢).

٢- الحرابة

إن من أخطر أعمال المفسدين في الأرض: ما يقومون به من هدم المباني، والمؤسسات، والمحال التجارية، والوزارات وغيرها، فهم في

---

(١) العلاقات الدولية في الإسلام للباحث (ص ٦٢ - ٦٣)، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة بدمشق وبيروت.

(٢) الكبائر: (ص ١٥٥).

هذا محاربون، وعدوانيون، وخارجون عن النظام، ويخلّون بالأمن، ويرتكبون أسوأ جرائم أمن الدولة، ويستحقون العقوبة المقررة لهم في القرآن الكريم في قوله تعالى:

﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ[١] وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡۖ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [المائدة: ٥/٣٣-٣٤] فالمحاربون إن أخافوا الناس وقطعوا الطريق على المارّة، دون قتل أحد ولا أخذ مال، ينفوا[٢] من الأرض، أي يحبسوا أو يبعدوا إلى بلد آخر.

وإن قتلوا ولم يأخذوا المال، قتلوا ولم يصلبوا.

وإن قتلوا وأخذوا المال، قتلوا وصلبوا بعد القتل أمواتاً، وفي رأي الحنفية: يصلبون أحياءً على خشبة، لارتكابهم جريمتي القتل والغصب، وهي عقوبة حد لا قصاص، فلا تسقط بعفو ولي الأمر.

وهذا الترتيب عمل بما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما في قصة أبي بُرْدة الأسلمي على هذا النحو. فعقوبة القتل للمحارب هي عقوبة أصلية في حد الحرابة.

والمحاربون المذكورون في هذه الآية: هم القوم الذين يجتمعون، ولهم مَنَعة ممن أرادهم، بسبب أنهم يحمي بعضهم بعضاً، ويقصدون

---

(١) تعبير عن حق الأمة والجماعة والدولة، فمحاربة الله ورسوله: إخافة السبيل، وهو السعي في الأرض فساداً، فكررت الحرابة بلفظين تأكيداً (الذخيرة للقرافي: ١٢/١٢٥).

(٢) هو الحبس والإبعاد.

المسلمين وغيرهم من المعاهدين في أرواحهم ودمائهم وأموالهم[(١)]. قال أبو قلابة: هؤلاء كفروا وقتلوا وأخذوا الأموال، وحاربوا الله ورسوله[(٢)]، أي الذين نزلت الآية بسببهم وهم قوم من عُكْل وعُرَينة ارتكبوا هذه الأعمال.

وهذا الوصف ينطبق تماماً على الذين يقومون الآن بالتفجيرات وإطلاق العيارات النارية، بالرشاشات ونحوها، لنشر الذعر والفوضى، وتخريب الديار، والاعتداء على الممتلكات، فيستحقون هذا العقاب بمقتضى الحق والعدل والمساواة أو المماثلة بين الجريمة والعقاب، بل إنهم بالأسلحة الحديثة أخطر من أولئك الذين كانوا محاربين بالأسلحة القديمة (السلاح الأبيض) فيحتاجون إلى أشد القمع السريع، والردع، واستئصال شأفتهم، وإزالة شرهم وضررهم العام، قال الله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٥/ ٣٢].

قال الإمام مالك: جهادهم جهاد، ونناشد المحارب لله تعالى ثلاث مرات، فإن عاجله قاتله[(٣)].

والخلاصة: إن الحرابة أو قطع الطريق من كبائر الإثم وعظائم الجنايات، ويستحق الفاعل العقاب المذكور.

٣- البغي:

البغي في اللغة: الطلب أو التعدي، وفي اصطلاح الفقهاء: هو الامتناع عن طاعة من ثبتت إمامته، في غير معصية، بمغالبة، ولو تأوّلاً

(١) تفسير الرازي ١١/ ٢١٥
(٢) تفسير ابن عطية ٤/ ٤٢٤
(٣) الذخيرة ١٢/ ١٢٥

أي تأويل بعض النصوص الشرعية، كتأويل الخوارج قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٦/٥٧] بأنه لا حكم إلا لله، فسمّوا بالمحكِّمة، فالبغي: طلب العلو بغير حق، ويحتاج البغاة إلى قتال.

والبغي حرام، لأنه جور وظلم واعتداء على حق الدولة القائمة على أساس صحيح من الشرعية، ويجب قمع الظلم ومطاردة الظالمين، لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظْلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [الشورى: ٤٢/٤٢]. وقوله ﷺ: «من نزع يده من طاعة إمامه، فإنه يأتي يوم القيامة، ولا حجة له، ومن مات وهو مفارق الجماعة، فإنه يموت ميتة جاهلية»(١).

ولأحاديث أخرى كثيرة، منها:

- «من حمل علينا السلاح فليس منا»(٢).
- «أوحي إلي أن تواضعوا، حتى لا يبغي أحد على أحد، ولا يَفْخَرَ أحد على أحد»(٣).
- «لو بغى جبل على جبل، لجعل الله الباغيَ منهما دَكّاً»(٤).
- «ما من ذنب أجدر أن يعجل الله لصاحبه العقوبة في الدنيا، مع ما يدخر الله له في الآخرة من قطيعة الرحم»(٥).

وحكم البغاة: أنه إذا لم يكن لهم منعة وقوة، فللإمام (الدولة) أن

---

(١) رواه مسلم والنَّسائي عن أبي هريرة رضي الله عنه.
(٢) رواه أحمد والشيخان من حديث ابن عمر وأبي موسى الأشعري رضي الله عنهما.
(٣) رواه مسلم وابن ماجه من حديث عياض بن حمار رضي الله عنه.
(٤) رواه ابن لال عن أبي هريرة، كنز العمال (٧٣٧٥).
(٥) رواه أحمد والطيالسي والبخاري في الأدب والترمذي وقال: حسن صحيح وأبو داود عن أبي بكرة.

يأخذهم ويحبسهم حتى يتوبوا. وإن تأهبوا للقتال، وكان لهم منعة (مكان محصن) وشوكة (سلاح وقوة) يدعوهم الإمام إلى التزام الطاعة، والانضمام إلى رأي الجماعة كما يفعل مع أهل الحرب، فإن أبوا ذلك، قاتلهم حتى الهزيمة والقتل.

ولكن لا يبدؤهم الإمام (الدولة) بالقتال، حتى يبدؤوه، لأن قتالهم لدفع شرهم، والغالب أنهم هم الذين يبدؤون العدوان والقتال، ليحققوا خطتهم، والدليل على ذلك: قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَـٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٩﴾ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الحجرات: ٤٩/ ٩-١٠]. والمراد بالإخوة: أخوة الدين.

وسبب نزول هذه الآية في رأي الجمهور ما وقع بين المسلمين، وبين المتحزبين منهم، مع زعيم المنافقين: عبد الله بن أُبي ابن سلول، حتى وقع بينهم ضرب بالجريد (جريد النخل) أو بالحديد. والطائفة: الجماعة، وأقلها واحد، وذلك رعاية لحال أقل عدد يقع فيه القتال والتشاجر، ويكون الإصلاح بين كل رجلين رجلين، فجاء ذلك على الأقل في الاستعمال[١].

وأحكام البغاة اثنا عشر[٢]:

الأول - وجوب قتالهم، كما نصت الآية: ﴿فَقَـٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى﴾ [الحجرات: ٤٩/ ٩].

الثاني - ولا يضمنون ما أتلفوه في الفتنة من نفس أو مال إن خرجوا

---

(١) تفسير ابن عطية ١٣/ ٤٩٥ - ٤٩٨

(٢) الذخيرة للقرافي ١٢/ ٦ - ١٢

بتأويل، ويضمنون النفس والمال إن خرجوا بغير تأويل.

الثالث - وإن ولوا قاضياً وأخذوا الزكاة أو أقاموا حدّاً، نفّذ ذلك كله للضرورة مع شبهة التأويل.

الرابع - ولا تؤخذ أموالهم ولا حريمهم، ولا يقتل أسيرهم، ويؤدب ويسجن حتى يتوب، وإن قتل أحداً قتل به إن كانوا بغير تأويل.

الخامس - وإن طلب البغاة من الإمام العدل إمهالهم أياماً أو شهراً حتى ينظروا في أمرهم، أو يُدلوا بحجة، لم يحل أخذ شيء منهم، وله تأخيرهم تلك المدة ما لم يقاتلوا فيما أخذوا، أو يفسدوا فلا يؤخرهم حينئذ.

السادس - وإذا قتل البغاة رهائننا، لم نقتل رهائنهم ونردهم إليهم.

السابع - قتلانا في القتال كالشهداء، وقتلاهم يتركون، ويدفنون بغير صلاة. وعند سحنون: يصلي عليهم غير الإمام.

الثامن - لا يبعث بالرؤوس للآفاق، لأنه تمثيل بالقتلى.

التاسع - من قتل أباه أو أخاه من البغاة لم يحرم عليه ميراثه.

العاشر - إن ألجؤونا إلى دار الحرب، لم نستعن بالمشركين عليهم.

الحادي عشر - إذا اقتتل منهم طائفتان لا نقاتل مع إحداهما الأخرى، لأنهم غير منضبطين للقتال المشروع.

الثاني عشر - إن استرقوا مشركين قد صالحناهم، حُرم علينا شراؤهم منهم، ونقاتلهم لخلاصهم.

هؤلاء هم **البغاة**، فهم قوم عصاة، وفئة منشقة عن الجماعة، وعصابة مجرمة، ووضعهم مثل عصابات التخريب والتفجير الحالية أو الذين يسمون بالإرهابيين.

ومثلهم **الخوارج** الذين خرجوا على الإمام العادل يبغون خلعه أي يحاولون إعلان الثورة على الإمام، والانقلاب، لتسلم السلطة.

وهم أيضاً قوم جناة متعدون وأخطر من البغاة، فيحاربون إن حاربوا بقية جماعة المسلمين، وفعلهم حرام، ويجب دفع شرهم والتخلص من عدوانهم، لأنهم ظلمة، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾ [البقرة: ٢/ ١٩٠].

وقوله سبحانه: ﴿وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلٗا مُّبِينٗا﴾ [الأحزاب: ٣٣/ ٣٦].

وقال النبي ﷺ: «من قال لأخيه المسلم: يا كافر، فقد باء بها أحدهما»[١]، أي أقرَّ بها أحدهما.

وأما وضعهم الديني: فهم مبتدعة، مستحلون الدماء والتكفير، جاء في الحديث عنهم: «الخوارج كلاب النار»[٢].

وخلاصة حكمهم: أنهم يقتلون ويقاتلون، لقوله ﷺ: «وطوبى لمن قتلهم وقتلوه»[٣].

٤- إيذاء الآخرين والإضرار بهم

المسلم رمز طمأنينة وسلام، وحب وأمان، للإنسان والحيوان والجماد. لأن الإسلام دين بناء وتقدم وعمران، لا دين هدم، وتخلف، وتخريب، وهو رسالة الرحمة العامة بالعالمين كلهم من إنس وجن، وأداء

---

(١) رواه مالك وأحمد، والبخاري في الأدب المفرد، ومسلم، والترمذي وقال: حسن صحيح من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٢) رواه بسند منقطع أحمد وابن ماجه وابن أبي عاصم عن ابن أبي أوفى، وله شاهد من حديث أبي أمامة عند أحمد وابن ماجه والحاكم.

(٣) رواه ابن أبي عاصم عن عبد الله بن أبي أوفى.

هذه الرسالة يكون بالتفاهم والتفهم، والإقناع والتودد، ومحبة الخير والسعادة لجميع الناس، مع ترك المساءلة والحساب والثواب والعقاب لله عزَّ وجلَّ الذي خلق الناس جميعاً أحراراً، وترك لهم مجال العمل في حرية ليعبروا عن ذاتيتهم وطموحاتهم وآمالهم، وليثبتوا أنهم بأنفسهم يعملون بعقل وحكمة ووعي وبصيرة في عالم الغيب والشهادة، وفي الحاضر والمستقبل، دون ممارسة أي عمل بقهر أو إكراه وإجبار.

والمسلم من أسس دينه الأربعة التحلي بالأخلاق الكريمة، بعد اختيار الإيمان الصحيح، والعبادة السديدة، والمعاملة الحسنة، فالأخلاق لتهذيب الفرد والجماعة، وغاية العبادة وأساس المعاملة الطيبة: هو التربية الفاضلة وتهذيب النفس الإنسانية، لتتفاعل هذه الأصول أو الأسس الأربعة في بناء المجتمع الفاضل.

وبناء عليه، ليس من خلق المسلم ولا من آداب دينه وشرعه التي يسأل عنها في الدنيا والآخرة: أن يصدر عنه إيذاء لأحد، أو يعتمد إلحاق الضرر بأحد، فهو طاهر النفس، صافي القلب من الأحقاد والبغضاء والحسد والضغينة والكيد والمؤامرة الدنيئة وغيرها من أمراض القلوب، فيكون السلوك النظيف معبراً عن سلامة النفس المؤمنة.

ولكن بعض النفوس الشريرة التي يغلب عليها السوء، ويضعف فيها ركن الإيمان، ورقابة الوجدان والضمير: هي التي تسيء إلى الإسلام والمسلمين فتصدر عنهم الجرائم والجنايات، ويرتكبون أفانين الأذى والشر والضرر.

ومن أجل إصلاح هؤلاء وزجرهم نبَّههم القرآن الكريم إلى عظم الإثم الذي يسجل عليهم في صحائفهم حين يؤذون غيرهم ويسيئون إلى دينهم وأمجادهم وتاريخهم وقيمهم.

ومن هذه التنبيهات: قول الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ بِغَيْرِ مَا ٱكْتَسَبُواْ فَقَدِ ٱحْتَمَلُواْ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٣/ ٥٨].

وقال رسول الله ﷺ: «لا تروِّعوا المسلم، فإن روعة المسلم ظلم عظيم»[١]، «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره»[٢]، «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليحسن إلى جاره»[٣]، «من أشار إلى أخيه بحديدة فإن الملائكة تلعنه، حتى وإن كان أخاه لأبيه وأمه»[٤]، «ليس المؤمن بالطعان، ولا اللعّان، ولا الفاحش، ولا البذيء»[٥].

والخلاصة: إن إيذاء الآخرين مسلمين وغير مسلمين جريمة من الكبائر السبعين[٦] التي نهى عنها الإسلام وشدد على مرتكبيها بالعذاب الشديد في الآخرة.

٥- جرائم الحدود

إن جرائم الحدود مثل البغي والرِّدة والزندقة، والزِّنا، والقذف، والسرقة، والحرابة، والشّرْب، أي شرب المسكرات، وكذلك جريمة القتل العمد: من أخطر الجرائم الاجتماعية في نظر الشرع، ومن أسوأ جنايات المفسدين وألوان الفساد العام.

لذا قرر الشرع لها «عقوبات مقدرة» أي قدَّر الشرع لها نوعاً ومقداراً معلوماً بالنص الشرعي، لحمل الناس على احترام أحكام الشريعة

(١) رواه الطبراني عن عامر بن ربيعة رضي الله عنه.
(٢) متفق عليه.
(٣) رواه أحمد ومسلم وابن ماجه من حديث أبي شريح الخزاعي رضي الله عنه.
(٤) رواه مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه.
(٥) رواه أحمد والبخاري في الأدب المفرد وابن حبان والحاكم عن ابن مسعود، وهو صحيح.
(٦) الكبائر للذهبي، ص ٢٠٢ - ٢٠٧

الأصلية، وحماية الأمة والمجتمع من أضرار هذه الجرائم.

ويكون تطبيق هذه العقوبات صمام أمان من اقتراف هذه الجرائم، وردعاً للجناة المفسدين في الأرض الذين يسيئون إلى أنفسهم وإلى الإسلام إساءة بالغة.

أما القتل العمد: فهو الفعل المزهق للروح، أي القاتل للنفس الإنسانية، وهو من أعظم الجرائم التي يرتكبها المفسدون ومن الكبائر، لأنه تهديد لأمن الإنسان والمجتمع، وهدم للبنية الإنسانية، واعتداء على صنع الخالق العظيم الذي خلق الإنسان في أحسن تقويم، وجعله خليفة في الأرض، ليعمرها ويعمل على تقدمها ونهضتها، وإشاعة المحبة والودّ بين أبنائها، وتحقيق ظاهرة التعاون المفيدة جداً في بناء كيان الأمم والدول.

وهو أول جريمة وقعت في البشرية حين قتل قابيل أخاه هابيل بسبب النزاع على الزواج بالأخت وتقبل قربان هابيل، ولم يتقبل قربان قابيل، لذا قال الله تعالى مقرراً عقوبة القصاص (المماثلة بين فعل الجاني وعقوبته):

﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٥/ ٣٢].

وجاء التصريح بعقوبة القصاص في شرعنا في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ۖ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ ۗ﴾ [البقرة: ٢/ ١٧٨]، ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢/ ١٧٩].

إن حوادث الفساد التي ينجم عنها التخريب والتقتيل يستحق مرتكبوها القصاص في الدنيا والعذاب في الآخرة، والقصد من هذه العقوبة البدنية

ردع المفسدين، والحفاظ على حق الحياة، وتكريم المجتمع الإنساني.

وأما **جريمة الزِّنا** أو الفاحشة ومثلها فعل قوم لوط والشذوذ الجنسي بين الرجال، والسحاق بين النساء: فهي أيضاً فاحشة عظيمة ومفسدة كبيرة، ومن الكبائر والموبقات، فلم يكن حلالاً في أي ملة إلهية قط، فكانت عقوبته أشد عقوبات الحدود بعد عقاب القتل، لأنه جناية على الأعراض والأنساب، وإفساد للعلاقات الأسرية الإنسانية، وإساءة كبرى لكل من الرجل الزاني والمرأة الزانية.

قال الله تعالى في بيان صفات عباد الرحمن: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾ يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا ﴿٦٩﴾ إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا فَأُو۟لَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَٰتٍ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [الفرقان: ٢٥/٦٨-٧٠].

قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ١٧/ ٣٢].

وعقاب الزناة الأبكار غير المحصنين: الجلد مئة جلدة في قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ﴾ [النور: ٢٤/ ٢].

وثبت في السنة النبوية رجم الزاني المحصن حتى الموت.

فهؤلاء المفسدون في الأرض الذين ينتهكون الأعراض يبرأ الإسلام منهم ومن أفعالهم الشنيعة، وقد تجرؤوا على ركن أساسي من أركان حقوق الإنسان وهو الحفاظ على العرض، إن كان الإنسان سوي الخلق والدين وصحيح الإيمان، ومتقد الشعور والإحساس بخطورة العرض، أما من أسقطوا العرض من قاموس أخلاقهم، وأباحوا الشذوذ الجنسي: فهم

مرضى العقول والأفكار، ومصادمو الطبائع السليمة، ومدمرو العلاقات النظيفة، وواضعو الشيء في غير موضعه الصحيح.

وأما جريمة القذف: وهي اتهام الآخر بالزِّنا، أو نفي نسب مسلم، فهي من جرائم المفسدين الخطيرة، المحرَّمة، ومن الكبائر، لقولهﷺ: «اجتنبوا السبع الموبقات(١)، قالوا: يا رسول الله، ما هنَّ؟ قال: الشرك بالله عزَّ وجلَّ، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الرِّبا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات»(٢)، أي رمي الحرائر العفيفات المسلمات بالزِّنا.

وعقوبة أو حدّ القذف: ثمانون جلدة مفرقة على سائر نواحي الجسد، عدا المقاتل، بسوط متوسط لا ثمرة (عقدة) له، لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النور: ٢٤/ ٤-٥]، أي له عقوبتان: الجلد ثمانين جلدة، وإسقاط العدالة أي عدم صحة الشهادة، إلا من تاب.

إن هذه عقوبة أصلية لجريمة القذف التي تثير الحساسيات والمنازعات وقد تؤدي إلى هدم الحياة الأسرية، ونظراً لخطورتها والإساءة إلى الآخرين تتطلب إثبات التهمة بأربعة شهود، فإذا عجز السابّ أو القاذف جلد حدّ القذف.

وهي إفساد ذو آثار ضارّة وشعاب عديدة متفرقة، ينبغي قمعه وإنهاؤه، تبرئة لعرض المقذوف وتحقيقاً لعفته وصوناً لكرامته.

---

(١) المهلكات.

(٢) رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه.

وأما جريمة السرقة: فهي أخذ مال الآخر من حرز المثل على وجه الخُفية والاستتار، إذا كان المأخوذ نصاباً، أي مقدراً بنصاب، وهو عشرة دراهم عند الحنفية، وربع دينار أو ثلاثة دراهم عند الجمهور.

وهي من أخطر جرائم أهل الفساد، لأنها تخل بأمن الفرد والأسرة والمجتمع، وتزرع القلق والخوف، وتنزع الثقة في المجال الاقتصادي وغيره، وتثير مشكلات عديدة.

لذا كان حدّها أو عقوبتها في الإسلام قطع اليد من الرسغ، لقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٥/٣٨].

والتباكي على يد آثمة، والتشهير بنظام الحدود في الإسلام فيه حماية للصوص، وتجرؤ على الفساد، وانتشاره، وامتداد جذوره في أنحاء المجتمع، فيجب استئصال الجريمة، وقطع دابر الفساد ليعم الأمن ويطمئن الناس على أموالهم، ولا يتحقق ذلك بغير هذا الحدّ، لكن يدرأ الحد بالشبهة، ويتطلب توافر سبعة عشر شرطاً في السارق والمسروق منه، ومكان السرقة، فإن اختل شرط منها سقط الحد.

وأما جريمة شرب المسكرات من الخمر وغيرها والمخدرات بأنواعها: فهي تناول كل مسكر قليله وكثيره، وكذا تناول أي مخدر في غير حالة الضرورة كالعلاج من حشيش وبنج وأفيون وهروبين وكوكائين، وكلاهما حرام للضرر والتأثير بالعقل، والمساس بالكرامة حين يسكر أو يصبح مخدراً، وهما من أخطر جرائم الفساد، حتى إن بعض الإرهابيين يتناول المسكر أو المخدر، ثم يهجم كالوحش الضاري على السكان الآمنين فيقتل وينهب ويهتك العرض وربما يقتل جميع أفراد الأسرة كبيرها وصغيرها، ذكرها وأنثاها، بآلات بدائية كالفؤوس أو أسلحة نارية، لأن

«الخمر أُم الخبائث»[(١)]، و «مدمن الخمر كعابد الوثن»[(٢)]، و «لعن الله الخمر وشاربها وساقيها وبائعها ومبتاعها وعاصرها ومعتصرها، وحاملها والمحمولة إليه، وآكل ثمنها»[(٣)].

لذا يكفر مستحل الخمر، لتحريمها بدليل مقطوع به، وهو نص القرآن الكريم، ويحرم على المسلم تمليكها وتملكها، لأنها محرمة الانتفاع على المسلم، ونجسة نجاسة مغلظة تنفيراً منها، ويحرم شرب قليلها وكثيرها، لقوله ﷺ: «ما أسكر كثيره فقليله حرام»[(٤)].

ويحدُّ شاربها في رأي الجمهور كحد القذف ثمانين جلدة، بإجماع الصحابة، وقد صرح القرآن بتحريمها قطعاً مع بيان أسباب التحريم لضررها البالغ وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ، إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ [المائدة: ٥/ ٩٠-٩١].

ويعدُّ تناول الخمر من كبائر المعاصي والفواحش، وملعون فاعله وتسعة آخرون معه، سدّاً للذرائع المؤدية إلى الفساد.

وأما تحريم المخدرات فلضررها المحقق، والضرر ممنوع شرعاً في حديث متقدم «لا ضرر ولا ضرار» ولأن «النبي ﷺ نهى عن كل مسكر ومفتر»[(٥)]. ويحد متعاطيها في رأي شيخ الإسلام ابن تيمية مثل حد الخمر.

---

(١) رواه النَّسائي وغيره عن عثمان بن عفان رضي الله عنه موقوفاً.
(٢) رواه أحمد في مسنده من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وإسناده ضعيف، بلفظ «مدمن الخمر إن مات لقي الله كعابد الوثن».
(٣) رواه أبو داود، وصححه ابن السكن.
(٤) حديث متواتر عن تسعة من الصحابة، منهم عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما عند النَّسائي وابن ماجه وغيرهما.
(٥) رواه أحمد وأبو داود عن أم سلمة رضي الله عنها.

وأما جريمة الرّدة: فهي لغة: الرجوع عن الشيء إلى غيره، وهي أفحش الكفر وأشده. وشرعاً: الرجوع عن دين الإسلام إلى الكفر، بالنية، أو بالقول، أو بالفعل المكفر، سواء قاله استهزاءً أو عناداً أو اعتقاداً.

والرِّدة محبطة للعمل لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٢/ ٢١٧].

ولا تكون الرِّدة مظهر فساد إلا بإعلانها، فتستوجب عقاب المرتد وهو القتل بعد الاستتابة ثلاثة أيام، لقوله ﷺ: «من بدَّل دينه فاقتلوه»[١]، ولأن الإعلان يتضمن تحدي مشاعر المسلمين الآخرين، وإظهار المحاربة لقيم الأمة، وممارسة التلاعب بالدين بحسب الأهواء والشهوات، وكان هذا هو السبب في تقرير عقاب المرتدين من اليهود حيث وصفهم القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ءَامِنُوا۟ بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَجْهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكْفُرُوٓا۟ ءَاخِرَهُۥ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [آل عمران: ٣/ ٧٢].

والزنادقة من فئة الثنوية (القائلين بإلهين اثنين) أخطر من المرتد، لأن الزنديق متستر داعي إلى الزندقة، يطوف البلاد، ويعمل على إفساد العقيدة الإسلامية، فيقتل شرعاً كما قرر جماع من العلماء منهم المالكية والغزالي، أخذاً بالمصلحة المرسلة[٢].

إن الرِّدة والزندقة من أخطر ألوان الفساد، لما يترتب عليهما من الضرر العام، والمساس بأصول الإسلام وقضاياه الكبرى، والحرابة التي تنال شرف الأمة برمتها.

---

(١) رواه الجماعة إلا مسلماً.

(٢) المستصفى ١/ ٢٦١، أصول الفقه الإسلامي للباحث ٢/ ٨١٤

٦- جرائم التعزير

التعزير لغة المنع، أو النصرة، ثم اشتهر معناه في التأديب والإهانة دون الحدّ، لأنه يمنع الجاني من معاودة الذنب. وشرعاً: العقوبة المشروعة على معصية أو جناية لا حدَّ فيها ولا كفارة، سواء أكانت الجناية على حق الله تعالى (الحق العام) كالأكل في نهار رمضان بغير عذر، وترك الصلاة، وطرح النجاسة ونحوها في طريق الناس أم على حق العباد، كمباشرة المرأة الأجنبية (غير المَحْرم) فيما دون الفرج، وسرقة ما دون النصاب، والسرقة من غير حرز، وألفاظ السَّب والشَّتم والضرب والإيذاء التي لا تصل إلى القذف.

وتستحق هذه الجرائم العقوبة التي تناسبها لتحقيق الردع والزجر المقصود من العقوبات شرعاً على جميع أنواع الفساد، سواء المنصوص عليها من غير تقرير حد أو كفارة أو غير المنصوص عليها، ويترك تقدير العقوبة فيها للحاكم حسبما يرى من المصلحة والحكمة مراعياً حال الجاني وحال الجناية، ويقال لها: «عقوبات مفوَّضة» وهي التي لم يحد الشرع في شيء منها نوعاً ولا مقداراً معيناً، بل فوَّضها لولاة الأمور، فيعاقبون المجرمين في كل جريمة بما يرونه متكافئاً معها، وكافياً للزجر والإصلاح.

ولا يستهان بالعقوبة التعزيرية، فإنها قد تصل إلى القتل، أي القتل بمقتضى المصلحة المرسلة كما يرى فقهاء الحنفية والمالكية وبعض الحنابلة مثل مهربي المخدرات، حيث يكون الحكم المقرر فيها كما في السعودية حالياً القتل، وهذا مجال يتسع لكثير من الجرائم التي لم يرد فيها نص شرعي، لأن النظر في عقاب الجناة فيها متروك للحاكم، ولأنه وإن كان الأصل في التعزير أنه للتأديب، فيستثنى من هذا الأصل العقاب بالقتل تعزيراً إذا اقتضت المصلحة العامة ذلك، وكان فساد المجرم لا يزول إلا بقتله، كقتل الجاسوس ومعتاد الجرائم الخطيرة، والمفرِّق

لجماعة المسلمين، والداعي إلى البدع في الدين[١].

الخلط بين ارتكاب الفساد في عصرنا ومناصرة الإسلام

يزعم بعض الشبان المتهورين، والجهلة المفرطين، والعوام المتحمسين أنهم مقصرون ديناً في نصرة الإسلام، بسبب ما يرونه من سوء حال المسلمين وتهاون أغلب الحكام العرب والمسلمين في تطبيق الشريعة الإسلامية، والهزائم الحربية والسياسية والفكرية أمام الصهاينة الغادرين المحتلين أرض فلسطين، وأمام بعض الدول الكبرى التي تتدخل في شؤون المسلمين الداخلية، وتؤازر دولة إسرائيل.

لهذا يقومون مندفعين بحماس أشبه بالجنون بارتكاب بعض الجرائم في داخل الدولة أو خارجها التي تقضّ مضاجع الآمنين، وتؤدي إلى التدمير والتخريب، وهدم بعض المباني الحكومية والرسمية، والسفارات والمكاتب والمؤسسات الأجنبية، أو اختطاف الطائرات، أو قصف بعض البواخر والسفن.

وهذا خطأ واضح، والإسلام بكل صراحة لا يقر هذه الأعمال، فلم يكن نصر الإسلام يوماً بممارسة ألوان التخريب أو القتل أو الإكراه، وإنما انتشر الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة، وبالعقل والإقناع، وبالحجة والبرهان، لا بهذه الأعمال التخريبية.

فأعمالهم أعمال الكفار والأعداء، والذين ينطبق عليهم قول الله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِٱلْأَخْسَرِينَ أَعْمَٰلًا ﴿١٠٣﴾ ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ [الكهف: ١٨/١٠٣-١٠٤].

---

(١) السياسة الشرعية لابن تيمية ص ١١٤، الحسبة لابن تيمية ص ٤٨، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم ص ١٠٦، حاشية ابن عابدين ٣/١٩٦، الشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي ٤/ ٣٥٥

الجواب عن أسئلة مهمة حول اختلاف الفقهاء*

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد:

السؤال الأول - اختلاف الفقهاء ما صفته في الشرع؟

إن مجموعة الأحكام التي استنبطها المجتهدون من الكتاب والسنة أساساً حسب مناهج استنباطهم، وقدموا للأمة ثروة فقهية جامعة، هل هي شريعة محمدية؟ أو آراؤهم الشخصية، بحيث يعد اتباعها اتباع الهوى، ومن المعلوم لدينا أن المتجددين اليوم ينكرون كونها شريعة، وهكذا يخلعون ربقة اتباع أحكام الشريعة من أعناقهم، ويجعلون الشهوات النفسية والهوى إماماً لهم للعبث بالدين.

والجواب: الذي استقر عليه فهم المعاصرين[1] هو ضرورة التفرقة بين الشريعة والفقه، أما الشريعة فهي النظم التي شرعها الله لعباده، سواء

---

* ندوة مجمع الفقه الإسلامي - الهند - الثانية عشرة ١١ - ١٤ فبراير (شباط) ٢٠٠٠م، في مدينة بستي - ولاية أترابراديش.

(١) الموسوعة الفقهية بالكويت ١/ ١١ - ٢٠، الإسلام عقيدة وشريعة لأستاذنا الشيخ محمود شلتوت ط٢، ص ٢١ - ٢٤.

في نطاق العقيدة (أو الإيمان) أو العبادة، أو المعاملة، أو الأخلاق. وبعضهم جعل الإسلام عقيدة وشريعة، قاصراً الشريعة على الأحكام، وهذا مجرد تقسيم عصري. والمعاملة تشمل علاقة الإنسان بأخيه الإنسان وصلته بالحياة. وهي بهذا ترادف كلمة (الدين) ويدل لذلك قول الله تبارك وتعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ١٨/٤٥]، وقال سبحانه: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ﴾ [الشورى: ١٣/٤٢]، فإن أريد بالشريعة الأحكام العملية، فتكون أخص من كلمة (دين)؛ لأن من عمل بها يدين لله تعالى بعمله.

وأحكام الشريعة بالمعنيين المذكورين هي التي وردت بها النصوص الشرعية، سواء أكانت قطعية كدلالة النصوص على فرضية أركان الإسلام الخمسة الشهادتين، والصلاة، والصيام، والحج، والزكاة، أم ظنية كتحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها من الأحاديث النبوية، ووجوب زكاة الفطر، وتحريم الغرر (العقود الاحتمالية) ونحو ذلك. وكذلك ما ثبت فيه إجماع كتحريم زواج المسلمة بغير المسلم، ومشروعية عقد المضاربة (أو القراض)، فالأحكام المجمع عليها ثابتة ثبوتاً قطعياً، لأن حجية الإجماع قطعية، فتكون من مشتملات الشريعة.

وأما الفقه فهو الأحكام الشرعية العملية المكتسبة من الأدلة التفصيلية، أي مصادر التشريع. وهو يشمل ما يدخل تحت مدلول كلمة الشريعة، وما استنبطه الفقهاء من النصوص الظنية بالاعتماد على القياس أو الاستحسان أو المصلحة المرسلة أو العرف أو مذهب الصحابي أو شرع من قبلنا أو الذرائع سداً وفتحاً، أي سد الذرائع وفتح الذرائع.

وهذا الاستنباط، وإن كان فهماً بشرياً، وليس كل اجتهاد بعينه ديناً يلتزم لذاته، فهو واجب الاتباع، لأنه يعتمد على غلبة الظن، والظن معتبر

شرعاً، لكن نظراً إلى أن الحق واحد لا يتعدد، والصواب في اجتهادات الفقهاء هو أيضاً واحد، لأن حكم الله واحد، وغيره خطأ، كان المقلِّدون في حلّ أو رخصة في جواز اتباع أي اجتهاد سديد من فقيه أو مجتهد عدل، مشهود له بالقدرة على الاجتهاد، وتوافر الملكية الفقهية التامة، ويكون اتباع مذهب من مذاهب أئمة الاجتهاد كالواجب المخير في علم أصول الفقه، لأن معرفة الصواب من بين الاجتهاد أمر متعذر، لانقطاع الوحي وختم النبوة، فأصبح المسلمون المقلِّدون معذورين في اتباع أي رأي فقهي سديد، ولا يجوز لهم العدول عن هذه الاجتهادات كلها في الجملة.

وأما العلماء القادرون على الترجيح والنظر في أدلة المجتهدين فعليهم العمل بما ترجح لديهم، وبما صح دليله، دون تعصب لرأي مذهبي معين.

ويشمل الفقه كل نتاج أو حصاد المجتهدين على السواء من الصحابة والتابعين وأئمة المذاهب وغيرهم ممن بلغ رتبة الاجتهاد. وتعد جميع الاجتهادات الفقهية، على كثرتها، من الشريعة الإسلامية، وإن تفاوتت في درجة قربها من الصواب، ومسايرتها لحكمة التشريع، ومراعاة مصالح الناس في كل زمان ومكان[1].

وإذا كان كثير من تفاريع الأحكام الفقهية المذهبية إنما هو من عمل الفقهاء أنفسهم - كما يقول بعضهم[2] - ويردده المتجددون، فذلك لا ينافي صحة نسبته - على اختلافاته - إلى مبادئ الشريعة،

(١) المدخل الفقهي العام للأستاذ الجليل مصطفى الزرقا، ص ١٨٥، ١٩٧، ف ٨١، ٨٩

(٢) نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي لأستاذنا الدكتور علي حسن عبد القادر، ص ٣، ط ٢

واشتقاقه منها، لأن عمل فقهاء الإسلام إنما هو اجتهاد مقبول، قائم على مبدأ الاستنباط أو التخريج على أصول الشريعة وأدلتها المعتبرة، فتكون اجتهاداتهم صحيحة معتبرة، ويعمل بها؛ لأن «اتباع الظن واجب شرعاً».

وهذا أقصى ما قام به الفقهاء حيث بذلوا أوسع الجهد وأكمله، للتوصل إلى الحكم الشرعي الصائب، والذي هو في تقديرهم مراد الله تعالى. وهو يشبه أيضاً اجتهادات فقهاء القانون، وكثيراً ما يعتمد القضاء على وجهة نظر معينة، وترك الوجهة الأخرى.

لكن لا يصح بحال اتخاذ الاختلاف الفقهي والاستنباط العلمي البشري ذريعة إلى التحلل من أحكام الشريعة، فالناس ملزمون في الجملة بهذه الاجتهادات لاعتمادها على غلبة الظن، ولهم مع ذلك حق أو حرية الاختيار من بين الآراء الاجتهادية، إذا بلغوا رتبة من العلم تمكّنهم من الترجيح.

إن نزعة التهوين من اجتهادات فقهاء المذاهب إنما هي ذريعة لاتباع الأهواء والشهوات والآراء الشخصية المحضة التي لا دليل عليها، وهذه جناية في حق الشريعة والدين والعلم، والله تعالى يقول: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: ٢٣/ ٧١]، ويقول أيضاً: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ١٧/ ٣٦].

والحق يقال: إن الثروة الفقهية لدى أئمتنا تعد مفخرة عظيمة للإسلام، وهي التي بوّأت الشريعة لأن تحتل مكانتها بين مصادر التشريع المقارن في العالم، وأن يقرر فقهاء القانون أنها شريعة حية متطورة صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان[1].

---

(١) المدخل الفقهي للأستاذ الزرقاء المرجع السابق، ص ٢٠٩، ف ٩٤

السؤال الثاني - هل اختلاف المذاهب الفقهية حق أو باطل؟

إذا كانت هذه الاجتهادات عين الشريعة التي لها نوعان: الأحكام المنصوصة والأحكام المستنبطة من النص، فالاختلاف القائم في اجتهادات المجتهدين واستنباطاتهم، هل هو اختلاف حق وباطل أو ليس هو اختلاف حق وباطل؟ أو هل يعدّ ذلك اختلاف الرخصة والعزيمة؟ أو يقال: إن الرأي الواحد صواب يحتمل الخطأ، والرأي الثاني خطأ يحتمل الصواب؟

والجواب: الاختلاف الحاصل بين فقهائنا كالاختلاف القائم بين فقهاء القانون ضرورة[1]، وأمر معقول وطبيعي، ولا يتنافى مع الأنظار السليمة، وإلا أهملنا عقول الأمة، وعطلنا القدرة على الإبداع والاستنباط والتماس الحلول التي تحتاج إليها الأمة في كل زمان ومكان، فهو ذو قيمة تشريعية عظيمة، ومنشؤه - كما يتبين من بحثي عن أسباب اختلاف الفقهاء - إما النصوص ذاتها لاحتمالاتها المتعددة أو ثبوت النص أي الحديث النبوي، أو مراعاة المصالح، أو الاختلاف في استنباط علة القياس، فتختلف الأقيسة وتتشعب وجوه القياس، كما تتطور الحياة بأنظمتها وأعرافها، وإخلاص المجتهدين هو رائدهم جميعاً.

قال الخليفة الراشدي عمر بن عبد العزيز: «ما أحب أن أصحاب محمد ﷺ لا يختلفون، لأنه لو كان قولاً واحداً، لكان الناس في ضيق، وإنهم أئمة يقتدى بهم، فلو أخذ رجل بقول أحدهم لكان سُنّة»[2].

ومن أمثلة اختلاف الأفهام والاستنباط اختلاف علمائنا في المراد من

(١) المرجع السابق، ص ١٩٠، ف ٨٥

(٢) الاعتصام للشاطبي ٢/ ١٧٠، ط المكتبة التجارية بمصر. وقال عمر أيضاً: «ما يسرني باختلافهم حُمْر النعم».

القبض في آية ﴿فَرِهَٰنٞ مَّقۡبُوضَةٞۖ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٨٣]، هل هو شرط لتمام عقد الرهن، أو وصف لبيان الواقع والاستحقاق، لا على الشرطية في العقد، أو يراد به الاستيفاء بجانب الاستيثاق بسبب وضع الدائن المرتهن يده على مال المدين الراهن وامتيازه بتقدمه على سائر الغرماء الآخرين في استيفاء دينه منه، فلا يكون مجرد أمانة بيده، بل هو أمانة من وجه، ومضمون من وجه.

قال الشاطبي: إنا نقطع بأن الخلاف في مسائل الاجتهاد واقع ممن حصل له محض الرحمة، وهم الصحابة ومن تبعهم بإحسان ﷺ، بحيث لا يصح إدخالهم في قسم المختلفين بوجه. وقال أيضاً: لم ينكر أحد منهم ما جاء من اختلاف بينهم[١].

يتبين من هذا أن الاختلاف القائم بين المجتهدين رحمة وخير، وفضيلة وتيسير على الناس، وليس هو من قبيل الاختلاف بين حق وباطل، وقدر ردّ الإمام الشعراني في كتابه (الميزان الكبرى) اختلاف الفقهاء إلى مرتبتي الميزان: تشديد وتخفيف، أو رخصة وعزيمة.

أما علماء الأصول فانقسموا فريقين في النظر إلى اختلاف الفقهاء وهم فريق المصوِّبة (الأشاعرة والمعتزلة) الذين يقولون: إن كل مجتهد مصيب. وفريق المخطِّئة (وهم جمهور العلماء ومنهم أئمة المذاهب الأربعة) الذين يقولون: المصيب واحد، فالصواب عند الله عز وجل في الأشياء كلها واحد، وغيره مخطئ، فلله في كل واقعة حكم معين لله تعالى، من أصابه فهو المصيب، ومن أخطأه فهو المخطئ[٢]، لكن نظراً لانقطاع الوحي لا يعرف المصيب من المخطئ، وتُعْذَر الأمة في تقليد أو

(١) المرجع والمكان السابقان، ص ٣٣١
(٢) المستصفى للغزالي ٢/ ١٠٩، أصول الفقه للخضري، ص ٣٦٦

اتباع كل من الرأيين، ولا حرج ولا جناح (إثم) على من يتّبع المخطئ، لتعذّر معرفته، ولأن الصحابة كما تقدم لم ينكر بعضهم على بعض الاختلاف الحاصل، لكون المخطئ غير معين، والذي يجب إنكاره ما كان مخطئه معيناً.

السؤال الثالث - كيف يعمل العامي أمام اختلاف المجتهدين؟

إن اجتهاد المجتهدين في المسائل الاجتهادية تكون حجة لهم في حقهم أنفسهم، ولكن الشخص العامي الذي لا يعرف الكتاب والسنة، ولا يتأهل لتتبع النصوص وفهمها، واستنباط الحكم الشرعي منها، فما طريقة العمل له؟

والجواب: الناس صنفان: عالم، وغير عالم وهو العامي. أي الذي لا يتمكن من الاجتهاد، وهذا يشمل أكثر الناس. أما العالم المجتهد فيجب عليه الاجتهاد في حق العمل بنفسه، وأما العامي في أحكام القضايا العملية لا الاعتقادية وأصول العلماء، وهي التي ثبتت بطريق ظني، فيجب عليه في رأي أكثر العلماء تقليد أحد أئمة الاجتهاد المشهود لهم ببلوغهم رتبة الاجتهاد، لإجماع الصحابة والتابعين على ذلك، فإنهم كانوا يفتون العوام الذين كانوا يسألونهم عن حكم حادثة من الحوادث، دون إنكار منهم على ذلك، ولا نهي لهم عن السؤال، ولا أمر لهم بتحصيل رتبة الاجتهاد، لأن تحصيلها أمر متعذر غالباً، وفي تحصيلها حرج ومشقة، لأنه يؤدي إلى تعطيل مصالح الناس وحاجات الحياة من زراعة وصناعة وتجارة وغيرها من المصالح التي يقوم عليها نظام الحياة. ويكون تحصيل العامي ومن ليس من أهل الاجتهاد عن طريق السؤال أو الاستفتاء لأهل العلم المشهود لهم بعلمهم، عملاً بقول الله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ١٦/٤٣] أي فكلما طرأ

عدم العلم، أمر الشخص بالسؤال، وطاعة العلماء - كما أبان ابن القيم في مقدمة كتابه (أعلام الموقعين) - واجبة، فهم أولو الأمر في العلم بالنسبة للأمة.

والعامي معذور في تقليد المجتهد، دون تعيين، ومذهبه مذهب مفتيه، ولا حرج عليه في ذلك، لأن من قلَّد عالماً لقي الله سالماً، ولكن مع مراعاة المبدأ النبوي المعبر عنه بقاعدة «استفت قلبك وإن أفتاك المفتون».

روى الإمامان أحمد بن حنبل والدارمي بإسناد حسن عن وابصة بن معبد رضي الله تعالى عنه قال: أتيت رسول الله ﷺ فقال: «جئت تسأل عن البر؟» قلت: نعم، قال: «استفت قلبك، البر ما اطمأنت إليه النفس، واطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس، وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك». وعلى هذا لا يجوز للعالم ولا للعامي تقليد مفتٍ في إباحة الربا أو فوائد البنوك (المصارف) لأن تحريم الربا من مسائل الأصول الواضحة المعلومة من الدين بالضرورة (أي بالبداهة)، وكل ما علم من الدين بالضرورة من جميع التكاليف الشرعية عبادات أو معاملات، أو عقوبات أو محرمات كأركان الإسلام الخمسة، وحرمة الربا والزنا وحل البيع والنكاح ونحوها مما هو ثابت قطعاً، لا يجوز فيها التقليد عند جماهير العلماء، وإنما يجب تكوينها بالاعتماد على النظر والفكر، لا على مجرد المحاكاة والتشبه بالآخرين.

السؤال الرابع - هل يجوز سبّ أحد من أئمة الاجتهاد؟

الجواب: لن تُخْلِف الدنيا أمثال أئمة المذاهب الفقهية الإسلامية، لما تميزوا به من الإخلاص التام والمنقطع النظير لله تعالى، والعلم الراسخ، والملكة الاجتهادية التامة، فجزاهم الله عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء. لذا كان من أبسط واجبات الاحترام والتقدير والوفاء لهم

الدعاء لهم، وطلب الرضا عنهم، لقول الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا وَلِإِخۡوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَا تَجۡعَلۡ فِي قُلُوبِنَا غِلّٗا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٞ رَّحِيمٌ﴾ [الحشر: ٥٩/ ١٠].

وسبّ المسلم حياً أو ميتاً حرام ومن الكبائر، لما أخرجه أحمد والبخاري في الأدب المفرد وابن حبان والحاكم عن ابن مسعود ﵁: أن رسول الله ﷺ قال: «ليس المؤمن بالطعّان، ولا اللعّان، ولا الفاحش، ولا البذيء».

ولحوم العلماء مسمومة، والنيل منهم جريمة وجناية، فلا يجوز لأحد أياً كان، عالماً أو عامياً أن يتورط في سبِّ بعض العلماء، أو ذمّ السلف الصالح من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وأئمة الاجتهاد وغيرهم من علمائنا الأبرار. ويحرم التندر أو الاستهزاء بهم، أو النيل من استنباطاتهم الفقهية، لأنهم بذلوا في التوصل إلى الصواب والحق أقصى جهدهم، وأخلصوا لله العمل وإعمال الفكر والنظر، أصابوا أم أخطؤوا، فهم مأجورون على كل حال، عملاً بقول النبي ﷺ: «إذا حكم الحاكم، فاجتهد، فأصاب، فله أجران، وإذا حكم فاجتهد، ثم أخطأ فله أجر»[١].

وأما ما يتورط به بعض المنتمين للعلم من سبّ أحد من أئمة العلم والاجتهاد في الماضي والحاضر فإنه يرتكب كبيرة، ويقع في مستنقع الضلال، حتى ولو حسنت نيته، متذرعاً بمناصرة الحديث النبوي مثلاً، فإن أئمة الاجتهاد كلهم حرصوا على العمل بالسنة النبوية، وإن اختلفت طرائقهم في ترتيب مصادر الاجتهاد، كتقديم الكتاب أو القرآن على خبر الواحد ونحو ذلك.

ويعدُّ تطاولهم على العلماء، ونشر بذور الفتنة والفساد بين الناس،

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم وأحمد وأصحاب السنن إلا الترمذي من حديث عمرو بن العاص وغيره، وهو حديث متواتر المعنى.

وإيجاد البغض والكراهية في قلوب التلاميذ والعوام، يعد ذلك جرماً خطيراً، وافتئاتاً على الله والنبي، فإن ﴿وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾ [البقرة: ٢/ ١٩١].

ومثل هذا السلوك هو من علامات القيامة، وقد تبرأ النبي ﷺ من صنيع هؤلاء، وعدَّ ذلك عقوقاً وجريمة، روى الإمام البغوي عن عائشة رضي الله عنها قالت: سمعت نبيكم ﷺ يقول: «لا تذهب هذه الأمة حتى يلعن آخرها أولها».

فالمطلوبُ عملاً بآية الحشر السابقة الاستغفار لسلف الأمة، وليس سبهم، ومن خالف كان أفّاكاً مغتاباً آثماً، ضالاً مضلاً. ولو كان أحد هؤلاء من العلماء بحق، لوجب عليه التخلق بأخلاق العلماء، ومن أهمها عفة اللسان، واجتناب فاحشة السب والطعن واللعن وقلة الأدب مع كبار الأمة. وليت هؤلاء قدّموا للأمة البديل، إنهم لم يقدموا إلا سوء الخلق والدين.

السؤال الخامس - كيف كانت سيرة السلف في شأن الاختلاف؟

يجدر ذكر نماذج من سلوك السلف المتبادل فيما بينهم في مسائل الاختلاف، وما الآداب التي التزموا بها عند إظهار اختلافهم والمناقشة فيما بينهم؟ وما السبل التي ينبغي للأمة السير عليها اليوم؟

والجواب: كان موقف الصحابة رضوان الله عليهم واضحاً كل الوضوح من مسائل الاختلاف، فإن كانت المسألة تمس أمراً أساسياً في الدين كحرب المرتدين والخوارج، أنكروا إنكاراً شديداً على المخالف، وإن كانت المسألة اجتهادية محضة، لا نص فيها، فإنهم أجمعوا على عدم تخطئة المخالف، فكان الصحابة لا يخطّئون ابن عباس مثلاً في عدم

القول بمبدأ أو قاعدة العول في المواريث (زيادة الأسهم أو الحصص على أصل المسألة ونقص الأنصباء بالفعل)، ولكنهم أنكروا عليه القول بإباحة المتعة، وأنذره عمر رضي الله عنه بإقامة حد الزنى عليه إن عمل بها، والثابت عند أهل السنة أن ابن عباس رجع عن القول بحل المتعة.

وكان الصحابة يقرُّون التابعين على اجتهادهم، وكان للتابعين آراء مخالفة لمذهب الصحابي، وأمثلة ذلك أن علياً رضي الله عنه تحاكم في درع له وجدها مع يهودي إلى القاضي شريح، وكان عمر ولَّاه القضاء، فخالف الإمامُ علياً في ردّ شهادة ابنه الحسن له للقرابة، وكان من رأي علي رضي الله عنه جواز شهادة الابن لأبيه.

وخالف مسروق بن الأجدع الهمداني من التابعين ابن عباس رضي الله عنهما في النذر بذبح الولد، فأوجب مسروق فيه شاة، مع أن ابن عباس أوجب فيه مئة من الإبل، وقال مسروق: ليس ولده خيراً من إسماعيل، فرجع ابن عباس إلى قول مسروق.

وكان أنس بن مالك رضي الله عنه إذا سئل عن مسألة، قال: سلوا عنها مولانا الحسن.

وهكذا كان الاختلاف بين الصحابة، وبينهم وبين التابعين أمراً عادياً مقبولاً، فأقروا الاجتهاد والرأي الصحيح، وعملوا به وأفتوا به، وسوَّغوا القول به، وذمُّوا الباطل المعارض للنص، ومنعوا من العمل والفتيا والقضاء به، وأطلقوا ألسنتهم بذمه وذم أهله.

والرأي الباطل أنواع:

أحدها: الرأي المخالف للنص.

والثاني: هو الكلام في الدين بالخَرْص والظن، مع التفريط والتقصير في معرفة النصوص وفهمها واستنباط الأحكام منها.

والثالث: الرأي المتضمن تعطيل أسماء الرب وصفاته وأفعاله بالمقاييس الباطلة التي وضعها أهل البدع والضلال، من الجَهْمية والمعتزلة والقدرية ومن ضاهاهم، حيث استعمل أهله قياساتهم الفاسدة وآراءهم الباطلة وشُبههم الداحضة في رد النصوص الصريحة الصحيحة.

والرابع: الرأي الذي أُحدثت به البدع، وغُيِّرت به السنن، وعمَّ به البلاء، وتربى عليه الصغير، وهَرِم فيه الكبير.

قال ابن القيم: فهذه الأنواع الأربعة من الرأي الذي اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمِّه وإخراجه من الدين[١].

ثم ذكر ابن القيم أنواعاً أربعة للرأي المحمود الذي لم يقع فيه إنكار وهي[٢]:

الأول: آراء الصحابة الذين شاهدوا التنزيل، وعرفوا التأويل، وفهموا مقاصد الرسول.

الثاني: الرأي الذي يفسِّر النصوص، ويبين وجه الدلالة منها.

الثالث: الرأي الذي تواطأت عليه الأمة (أي اتفقت) وتلقاه خَلَفهم عن سلفهم، فإن ما تواطؤوا عليه من الرأي (أجمعوا) لا يكون إلا صواباً، كما تواطؤوا عليه من الرواية والرؤية (أي الرأي الاجتهادي).

الرابع: أن يكون بعد طلب علم الواقعة من القرآن، فإن لم يجدها في القرآن، ففي السنة، فإن لم يجدها في السنة، فبما قضى به الخلفاء الراشدون، أو اثنان منهم أو واحد، فإن لم يجده، فبما قاله واحد من الصحابة ﷺ، فإن لم يجده اجتهد رأيه ونظر إلى أقرب ذلك من كتاب الله

---

(١) أعلام الموقعين ١/ ٦٧ - ٦٩

(٢) المرجع السابق ص ٧٩ - ٨٥

وسنة رسوله ﷺ وأقضية أصحابه، فهذا هو الرأي الذي سوَّغه الصحابة واستعملوه، وأقرّ بعضهم بعضاً عليه.

أما آداب السلف في الاختلاف فكثيرة، أهمها احترام صاحب الرأي وتقديره، ومناقشته بحسب ما دلَّ عليه الدليل، وتصويبه بقدر الإمكان، وتقليب وجهات النظر الإيجابية والسلبية، بالوفاق أو المعارضة، لتبين الحق والصواب، وترك التشنيع عليه أو النيل من كرامته أو الطعن به أو اغتيابه، فكل ذلك لم يكن في سيرة الأصحاب ومن تبعهم بإحسان.

وأما السبل الواجب السير عليها اليوم فأهمها الحفاظ على وحدة الأمة، ونبذ الخلاف، وترك الاختلاف، والعمل على التمسك بالأصول، وإعذار المخالفين في الفروع، فإن أسوأ ما أصيبت به الأمة الإسلامية هو داء الفرقة والحسد والتباغض، حتى صار المسلمون - ولا سيما العلماء - فرقاً شتى، ومذاهب متعددة، وجماعات متناحرة، مما أضعفهم وأفقدهم هيبة أعدائهم، وألحق الضرر بالدعوة الإسلامية ذاتها وتبليغها بالحكمة والموعظة الحسنة للناس.

والواقع أن جوانب أو جهات الاختلاف ضيقة جداً بين المسلمين، فهي في الفروع لا في الأصول، لكن الاختلاف في الفروع أدى - مع الأسف - إلى الانقسام والضياع والتشتت والمكيدة وتسفيه الآراء. فلو استغل المخلصون أوجه التقارب والتزموها، وعذروا الآخرين في الفروع، لحفظوا وحدتهم، وتحققت عزتهم وتفوقهم.

السؤال السادس: هل يفتى بالأيسر أو بالأشد؟

إذا كان المجتمع يواجه مشكلة ناجمة عن تغير الأحوال والأزمان ويؤدي العمل على وفق رأي من آراء الأئمة المجتهدين إلى عسر وضيق

وحرج، في حين العمل برأي فقهي آخر من تلك الآراء يدفع الحرج ويوسع الضيق، ويحفظ المجتمع من الضرر، ويبدّل العسر باليسر، ففي مثل هذه الحال، هل يجوز للعلماء والفقهاء الذين يتصفون بالورع والتقوى ورزقهم الله الفهم الصحيح أن يفتوا بالرأي الآخر الذي يدفع الحرج ويرفع الضرر؟

والجواب: هذه المشكلة محصورة في الآراء الاجتهادية القياسية أو المصلحية أو المبنية على العرف، وليست متصورة فيما فيه نص صريح قطعي أو ظني، فحينئذ يجب اتباع النص، ومن شروط المفتي أن يفتي بحسب الضوابط الآتية:

الأول: أن يتبع القول لدليله، فيختار أقوى الآراء دليلاً.

الثاني: أن يجتهد ما أمكن للعمل بالمجمع عليه، فلا يتركه إلى المختلف فيه.

الثالث: ألا يتبع أهواء الناس، بل يتبع المصلحة (أي المصلحة العامة) والدليل[1].

أما عند عدم وجود النص فلا حرج في ترك رأي مذهبي يؤدي إلى المشقة والضيق، ويجوز العدول عنه إلى ما فيه يسر وسماحة، لأن من مبادئ الإسلام الكبرى دفع الحرج، وأنه دين اليسر والسماحة، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٢٢/ ٧٨] وقال سبحانه: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ٢/ ١٨٥]. ومن القواعد الفقهية الكلية المقررة في جميع المذاهب: «المشقة تجلب التيسير» و «إذا ضاق الأمر اتسع» و «الضرر يزال» و «لا ضرر ولا ضرار».

---

(١) أصول الفقه للأستاذ العلامة محمد أبو زهرة، ص ٣٩٠، حجة الله البالغة للدهلوي ١/ ١٢٤

وهذا يدل على مرونة الفقه الإسلامي وصلاحيته لكل زمان ومكان، وعلى الإخلاص للشريعة، ووفائها بحاجات الناس، ومراعاتها لتبدل الأحوال، وقابليتها للتطور.

السؤال السابع: هل يجوز العمل أو الفتوى بالأيسر والأسهل؟

يمكن أن يختلف علماء هذا العصر وأصحاب الإفتاء في تعيين درجة مشكلة المجتمع، هل المشكلة بلغت في الواقع إلى حد يقتضي العدول؟ وهل الحرج والضرورة والضرر بحيث يجب دفعه؟ في هذه الصورة يتفق العلماء على أن المسألة اجتهادية، ولكنهم مع ذلك يختلفون في درجة ونوعية الحرج والضرر والضرورة والحاجة والضيق والمشكلة، وبالتالي يختلفون في اختيار رأي فقهي واحد، ففي هذه الحال إذا كانت جماعة من الفقهاء والعلماء الموثوقين ترى العدول، وتختار رأياً فقهياً في تلك المسألة الاجتهادية لدفع الحرج ورفع الضرر، وتفتي بذلك الرأي، وجماعة أخرى من العلماء تخالف ذلك، فهل يجوز لعامة الناس العمل بالفتوى التي اختيرت، لأن فيها طريق اليسر والسهولة بالعدول؟ وهل يصح للمفتين الإفتاء بأحد الرأيين؟

الجواب: كان من منهج النبي ﷺ اختيار الأيسر والأسهل ما لم يكن مأثماً[1]، وكان يقول: «بعثت بالحنيفية السمحة»[2]. وإذا كان هذا هو شأن صاحب الشرع، فيحق للمفتي الأخذ بهذا التوجه، والعمل على تيسير الأحكام للناس، ورعاية مصالحهم، والوفاء بحاجاتهم.

وإذا جاز ذلك للمفتي، كان العمل بهذه الفتوى سائغاً شرعاً، ولا حرج ولا إثم على من عمل بها، وحقٌّ لعامة الناس ترتيب معاملاتهم

(١) أخرجه مالك والبخاري والترمذي.
(٢) أخرجه أحمد في مسنده والديلمي في مسند الفردوس.

على هذا النحو، دفعاً للحرج ورفعاً للضرر. ولا تكون فتوى المفتي بترك ما فيه حرج وضرر، والعدول عنه إلى ما فيه يسر وسماحة خطأ شرعاً، وإنما هي موافقة للصواب، منعاً من تنفير الناس، أو محاولتهم التماس الحلول القانونية الوضعية، أو التحايل بالباطل على أحكام الشريعة، لأن استبداد المصلحة بالناس يدفعهم لكل هذا، فيكون سلوك الطريق الأيسر أقرب لتحقيق روح الشريعة ومقاصدها العامة.

القواعد الكلية في الفقه الإسلامي والقانون المدني السوري

مباني الأحكام الشرعية والقانونية

يهدف كل نظام موضوعي سليم البنية إلى توفير الاحترام الكافي لأحكامه ونظامه، وتحقيق الاستقرار، وقابلية التطبيق دون إحداث مشكلات أو إثارة منازعات، بحيث يكون هناك انسجام منطقي وتفاعل مع هذه الأحكام، دون إرباك ولا تبرم أو تسخط، أو توجيه نقد لاذع قائم على الحق والمصلحة والإنصاف، وتحقيق الحاجات، ومواكبة المعاصرة ومقتضيات التطور والتقدم في مستقبل الحياة ومعايشة الأوضاع.

ولا تتحقق هذه الغاية إلا بملاحظة كون مباني الأحكام قائمة على أصول أربعة هي: إحقاق الحق، وإقامة العدل، ورعاية المصلحة العامة والخاصة بقدر الإمكان، ورفع الضرر أو إزالته أو الوقاية منه.

وقد لاحظت أن هذه الأصول موجودة ومرعية في الشريعة الإسلامية وفي القوانين المدنية الوضعية على حد سواء، وهي المنطلقات والأسس التي تقوم عليها القواعد الكلية في كلا التوجهين.

والقواعد الكلية هي أصول فقهية كلية في نصوص موجزة، تتضمن أحكاماً تشريعية عامة في ما يدخل تحت موضوعها من جزئيات[1].

وليست هذه القواعد مطردة مطبقة على كل الجزئيات، وإنما هي أحكام أغلبية تنطبق على معظم جزئيات القاعدة. وتساعد الفقيه والقاضي وطالب العلم على ضبط الجزئيات بكل قاعدة على حدة، فيرتاح من عناء الموازنة والمفارقة وإعمال القاعدة في تطبيقاتها بتصور القاعدة بعبارة موجزة يسهل حفظها وفهمها وتنزيلها على الأمثلة والفروع.

إن هذه القواعد هي مجرد مبادئ وضوابط فقهية يتضمن كل منها حكماً عاماً. وهي تختلف عن النظريات التي يؤلف كل منها نظاماً موضوعياً في الفقه والتشريع.

ويرتاح رجال القانون من تتبع النصوص القانونية الجزئية في كل قضية حينما يجدون قاعدة شرعية تحقق رغبتهم في تفعيل النص القانوني وتطبيقه على المسائل المتنازع فيها، والتي قد تتشابك الوقائع المعروضة على القاضي، ويتنازعها أكثر من نص، ولا يفض النزاع أو يفك التشابك إلا من خلال مفاهيم القواعد الكلية الفقهية شرعاً وقانوناً.

والمتأمل في هذه القواعد لإدراك مزيتها يجد تشابهاً كبيراً ملموساً بين قواعد الشريعة وقواعد القانون المدني السوري وغيره من القوانين المدنية العربية التي ترجع في غالبيتها إلى القانون المدني الفرنسي، سواء في المنهج أو في الموضوع.

ويتبين ذلك من خلال إيراد الأمثلة في مشتملات القانون المدني السوري.

---

(١) المدخل الفقهي العام للأستاذ الشيخ مصطفى الزرقا، مع شيء من التعديل ف ٥٥٦.

١- في مجال تفسير النص

المقصود بالتفسير تحديد مضمون القاعدة القانونية وتعريف عناصرها وأوصافها حتى يمكن بذلك تحديد نطاقها من حيث الموضوع، والتحقق بالتالي من مدى انطباقها على الحالات العلمية المختلفة.

وأشهر مدارس تفسير القانون ثلاث: المدرسة التقليدية (مدرسة التزام النص أو الشرح على المتون)، والمدرسة الاجتماعية أو التاريخية، والمدرسة العلمية أو مدرسة (جني).

فالمدرسة الأولى تقدس النصوص، فالقواعد القانونية هي مجرد تعبير عن إرادة المشرع نصاً وروحاً وقت وضع التشريع بالرجوع إلى الأعمال التحضيرية، والاستعانة بالمصادر التاريخية، وكذلك حكمة التشريع، فهي تبحث عن نية المشرع الحقيقية أو المفترضة وقت وضع النصوص، والمدرسة الثانية تبحث عن النية التي كان يحتمل أن يتجه إليها المشرع لو وجد في الظروف القائمة، عند تطبيقه، فيتم التفسير حسب حاجات الجماعة عند تطبيق النص، ولا ينظر إلى قصد المشرع الحقيقي أو المفترض عند صدوره، والمدرسة الثالثة تبحث عن نية المشرع الحقيقة وحدها، دون ما تسميه مدرسة التزام النص بالإرادة المفترضة له، فيجب على المفسر أن يتلمس حله في خارج نطاق نصوص التشريع، وذلك عن طريق المصادر الرسمية، وعلى الأخص العرف، فإن عجز عن تعرف الحكم القانوني، لجأ إلى طريق البحث العلمي الحر، أي يرجع إلى جوهر القانون، بحقائقه المختلفة، وهكذا يتفق (جني) مع النظرية التقليدية في وجوب التزام الإرادة الحقيقية، ولكنه يخالفها في ما يتعلق بالنية المفترضة[1].

---

(١) محاضرات نظرية القانون لأستاذنا الدكتور محمد علي إمام، ص ٣٨٦ - ٣٩٣

ويلاحظ أن المدرسة الأولى تحقق استقرار الأحكام القانونية، ولكنها تؤدي إلى جمود القانون، وعدم تطوره، والمدرسة الاجتماعية على عكس ذلك توفر للنصوص التشريعية المرونة التي تتمشى مع تطور الجماعة، ولكنها تحول دون ثبات القانون واستقراره، وتؤدي إلى تحكم القاضي، أما المدرسة العلمية فهي أقرب إلى المنطق السليم، لأن القاضي يلتزم بإرادة المشرع الحقيقية ما دامت ظاهرة واضحة، فإن لم تعرف، استرد القاضي حريته في تعرف الحل اللازم من مصادر القانون المادية أي الحقائق المكونة لجوهره.

والواقع أن القاضي لا يلتزم أي مذهب، بل يراعي مصلحة الجماعة ومقتضيات العدل، وقد يهدر النص.

ونجد في الفقه الإسلامي مثل هذه المدارس، فمدرسة التزام النص تشبه منهاج فقهاء الظاهرية الذين يلتزمون ظواهر النصوص، والمدرستان الأخريان تمثلان اتجاه المذاهب الأربعة بين مضيق في التفسير كمدرسة الحديث (مالك والشافعي وابن حنبل) أو موسع في التفسير كمدرسة أهل الرأي (فقهاء الحنفية).

وعلى كل حال نجد القواعد الفقهية في التفسير مرعية لدى علماء الشريعة وعند فقهاء القانون، ومنها:

- [لا مساغ للاجتهاد في مورد النص] (م/ ١٤ مجلة) أي لا يلجأ إلى الاجتهاد عند وضوح النص، وإنما محل الاجتهاد عند غموض النص واحتماله وجوهاً مختلفة في تفسيره وتطبيقه، مثلاً قاعدة (البينة على المدعي واليمين على من أنكر) صريحة في قبول البينة من المدعي لأجل الإثبات، فإذا عجز قبلت يمين المدعى عليه، فعلى القاضي احترام النص أولاً، إن كان واضحاً، فإن كان غامضاً فسر النص إما تفسيراً ضيقاً أو موسعاً بحسب المنهجين السابقين.

- [الاجتهاد لا ينقض بمثله] (م/١٦ مجلة) أي يعمل بكل اجتهاد في المسألة التي وجد فيها، فيترك سريان مفعول الاجتهاد في مسائل الماضي، ويعمل بالاجتهاد الجديد في ما يستجد من المسائل. وهي مأخوذة من قول عمر بن الخطاب: (تلك على ما قضينا، وهذه على ما نقضي).

- [إعمال الكلام أولى من إهماله] (م/ ٦٠ مجلة) أي إن الواجب حمل النص أو كلام الإنسان المقر على المعنى المفيد لحكم جديد، لا أن يهمل الكلام أو يلغى.

ويفرع عن هذه القاعدة ما يأتي:

- [الأصل في الكلام الحقيقة] (م/ ١٢ مجلة) أي إن المعنى الأصلي الذي وضع له اللفظ في اللغة العربية هو الذي ينبغي إعماله، لا المجاز، وهو كل معنى آخر لم يوضع له اللفظ، ولكن بينه وبين المعنى الحقيقي علاقة تسوغ للمتكلم احتمال قصده، اعتماداً على قرينة تدل على أنه أراده دون المعنى الحقيقي.

فقولنا: حكمت المحكمة بكذا يراد به مجازاً الحاكم نفسه، لا ذات مكان الحاكم.

- [إذا تعذرت الحقيقة يصار إلى المجاز] (م/ ٦١ مجلة).

- [إذا تعذر إعمال الكلام يهمل] (م/ ٦٢ مجلة).

- [المطلق يجري على إطلاقه ما لم يقم دليل التقييد نصاً أو دلالة] (م/ ٦٤):

فمن وكل غيره بشراء سيارة ينفذ الشراء على الموكل، أياً كان لونها أو نوعها، فإن قيّد الوكيل بشي، التزم بالقيد المنصوص عليه صراحة مثل

(بع بكذا) فلا يبيع بأقل منه، أو دلالة كدلالة العرف، فمن وكّل ببيع شيء تقيد بثمن المثل وبالنقد لا المقسط أو المؤجل، عملاً بالعرف.

٢- مصادر القانون

نصت المادة (١) من القانون المدني السوري (ف/ ٢) على ما يأتي: «فإذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه، حكم القاضي بمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية، فإذا لم يوجد فبمقتضى العرف، وإذا لم يوجد فبمقتضى مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة».

يلاحظ أن العرف يعد مصدراً من مصادر الأحكام في الفقه الإسلامي، ولكن بشرط ألا يصادم نصاً تشريعياً، وقد وضع الفقهاء الشرعيون عدة قوانين تبين مكانة العرف، منها:

- [العادة محكَّمة] (م/ ٣٦ مجلة).
- [التعيين بالعرف كالتعيين بالنص] (م/ ٤٥).
- [الحقيقة - أي اللغوية - تترك بدلالة العادة] (م/ ٤٠) وقد يقولون: العرف الاستعمالي قاض على اللغة.
- [لا ينكر بتغيير الأحكام تغيير الأزمان] (م/ ٣٩).
- [المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً] (م/ ٤٣].
- [المعروف بين التجار كالمشروط بينهم] (م/ ٤٤).
- [الممتنع عادة كالممتنع حقيقة] (م/ ٣٨).

٣- مصادر الالتزام

وهي أربعة: العقد، والإرادة المنفردة، والفعل النافع (الإثراء بلا سبب)، والفعل الضار أو العمل غير المشروع.

هذه المصادر واحدة في الشريعة والقانون، والعقد والإرادة المنفردة يقومان أساساً على مبدأ التراضي، والقاعدة الشرعية: «إنما البيع عن تراض»[١].

ونص القانون السوري على أن [العقد شريعة المتعاقدين] (م/١٤٨) وأركان العقد في القانون ثلاثة: وهي الرضا والمحل والسبب أي الباعث، وهي المقررة في الفقه الإسلامي، وعيوب الرضا في القانون أربعة: الغلط (م/١٢٢ مدني سوري)، والتدليس أو التغرير (م/١٢٦ سوري)، والإكراه (م/١٢٨ سوري)، والغبن مع استغلال طيش بين أو هوى جامح (م/ ١٣٠ سوري) وهي مقررة في الفقه الإسلامي.

ونصت المادة (٣٩٣) على حالة الغبن الزائد عن الخمس في بيع عقار القاصر، وأوجبت للبائع طلب تكملة الثمن إلى أربعة أخماس ثمن المثل.

والعمل غير المشروع يشمل في القانون المدني المسؤولية عن الأعمال الشخصية (م/١٦٤ - ١٧٣ مدني سوري)، والمسؤولية عن عمل الغير (م/١٧٤ - ١٧٦ سوري) والمسؤولية الناشئة عن الأشياء (م/١٧٧ - ١٧٩) وأحكام هذه المسؤوليات تتفق فيها غالباً قواعد الشريعة ومبادئها مع المقرر في القانون.

والإثراء بلا سبب (م/ ١٨٠ - ١٨١) يلتقي فيها الفقه مع القانون، بدليل المقرر في (م/٢٩١) من مشروع قانون المعاملات المالية الموحد على أساس الفقه الإسلامي في نطاق الجامعة العربية.

ومن أمثلة القواعد الفقهية المقررة في العقود:

- [العبرة في العقود للمقاصد والمعاني، لا للألفاظ والمباني] (م/٣ بمجلة).

---

(١) حديث نبوي ثابت، رواه ابن ماجه عن أبي سعيد الخدري.

- [لا ينسب إلى ساكت قول، لكن السكوت في معرض الحاجة إلى البيان بيان] (م/ ٦٧).
- [الإشارات المعهودة للأخرس كالبيان باللسان] (م/ ٧٠).
- [المطلق يجري على إطلاقه إذا لم يقم دليل التقييد نصاً أو دلالة] (م/ ٦٤).
- [المعلق بالشرط يجب ثبوته عند ثبوت الشرط] (م/ ٨٢).
- [يلزم مراعاة الشرط بقدر الإمكان] (م/ ٨٣).

وقواعد المسؤولية أو الضمان (ضمان الفعل الضار) والإلزام بالتعويض عن الضرر يلتقي فيها الفقه مع القانون، مثل الاتفاق بينهما على الأشراط الثلاثة لتحمل المسؤولية وهي (الخطأ، والضرر، والرابطة السببية بين الخطأ والضرر) ومقتضى الفعل الضار هو التزام فاعله بالتعويض على المتضرر بما يعادل ضرره.

والقواعد الشرعية المقررة في الضمان أو المسؤولية عن الضرر كثيرة منها:

- [لا ضرر ولا ضرار] (م/ ١٩) وهي تعني نفي الضرر ومنعه مطلقاً، سواء كان خاصاً أو عاماً، ودفعه قبل الوقوع بطرق الوقاية الممكنة، ورفعه بعد الوقوع بالتدبير الممكن الذي يزيله ويمنع تكراره. ومنع الضرار يقصد به نفي فكرة الثائر الذي يزيد في الضرر، ولا يفيد سوى توسيع دائرته، فلا يقابل الإتلاف بمثله، منعاً من توسيع الضرر بلا منفعة.

ويتفرع من هذه القاعدة الكبرى ما يأتي:

أ)- [الضرر يدفع بقدر الإمكان] (م/ ٣١) أي يجب دفع الضرر قبل

وقوعه، بكل الوسائل الكافية، كالحجر على المدين المفلس منعاً من إضرار الدائنين بتصرفاته.

ب)- [الضرر يزال] (م/ ٢٠) أي يجب رفع الضرر وترميم آثاره بعد الوقوع، ففي الحقوق العامة يمنع كل ضرر بالطرقات العامة، حتى لا يتأذى المارة، وفي الحقوق الخاصة يضمن من أتلف مال غيره بتعويضه عما أتلف، إزالة للضرر الذي أحدثه.

ج)- [الضرر لا يزال بمثله] (م/ ٢٥) أي لا يجوز أن تكون إزالة الضرر بإحداث ضرر مثله، فلا تفرض النفقة للفقير على قريبه الفقير مثله. وحدوث عيب جديد في المبيع عند المشتري يمنع رد المبيع القديم على صاحبه.

د)- [الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف] (م/ ٢٧) كأن تفرض نفقة الفقير على أقاربه الأغنياء.

هـ)- [يُختار أهون الشرين] (م/ ٢٩).

و)- [إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما] (م/ ٢٨) مثل هدم جدار متعين هدمه لإطفاء حريق ناشب.

ز)- [يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام] (م/ ٢٦) كأن يحجر على الطبيب الجاهل وإن تضرر دفعاً لضرره عن الجماعة. ويشرع التسعير على الباعة عند تغاليهم في الأسعار، دفعاً من ضرر المستهلكين.

ح)- [درء المفاسد أولى من جلب المنافع] (م/ ٣٠) كمنع مالك الدار من فتح نافذة تطل على مقر نساء جاره، ولو كان له فيها منفعة. ويمنع كل جار من التصرف في ملكه تصرفاً يضر بجيرانه

كاتخاذ المعاصر والأفران وورشات التصليح منعاً من إيذاء الجيران بالرائحة أو الدخان أو الأصوات المزعجة.

وهذا ما توصل إليه الفكر القانوني في نظرية التعسف في استعمال الحق، نصت المادة (٦/ مدني سوري) على ما يأتي:

يكون استعمال الحق غير مشروع في الحالات الآتية:

أ) إذا لم يقصد سوى الإضرار بالغير.

ب) إذا كانت المصالح التي يرمي إلى تحقيقها قليلة الأهمية، بحيث لا تتناسب البتة مع ما يصيب الغير من ضرر بسببها.

ج) إذا كانت المصالح التي يرمي إلى تحقيقها غير مشروعة.

د) - [إذا تعارض المانع والمقتضي يدفع المانع] (م/ ٤٦): أي تقدم مقتضيات المحاذير والمخاطر على دواعي المصلحة، فيمنع صاحب الطابق الأسفل أو الأعلى من التصرف في بنائه بصورة تضر جاره، لأن حق جاره مانع، وإن كان حق نفسه مقتضياً. ومثله تصرف الشريك في المال المشترك بما يضر شريكه. وكذلك عدم نفاذ إقرار الشخص بحق في مرض موته منعاً من إضرار الوارث أو غيره.

فإن كان المقتضي أعظم من المانع، يرجح المقتضي، عملاً بقاعدة الاضطرار وهي [الضرورات تبيح المحظورات] (م/ ٢١).

هـ) - [القديم يترك على قِدمه] (م/ ٦) أي إن الشيء القديم كمرفق من المرافق يبقى قائماً إذا لم يكن فيه ضرر، ويعتبر قِدمُه دليلاً على أنه حق ثابت بطريق مشروع. فإن كان غير مشروع أو فيه ضرر، طبقت القاعدة الآتية.

و) - [الضرر لا يكون قديماً] (م/ ٧) أي لا يحتج بتقادم الضرر. فيزال الميزاب أو مجرى الأقذار على الطريق العام لأنه يضر بالجماعة مهما تقادم. ويسد البئر الذي أدى حفره إلى جفاف بئر قديم.

وكل هذه القواعد مرعية في الفكر القانوني وفي النصوص القانونية، ففي المسؤولية عن الأعمال الشخصية نصت المادة (١٦٤/ سوري) على: «كل خطأ سبب ضرراً للغير يلزم من ارتكبه بالتعويض» ونصت المادة (١٦٩): «من سبب ضرراً للغير ليتفادى ضرراً أكبر، محدقاً به أو بغيره، لا يكون ملزماً إلا بالتعويض الذي يراه القاضي مناسباً».

وفي المسؤولية عن عمل الغير نصت المادة (١٧٤) على ما يأتي:

«كل من يجب عليه قانوناً أو اتفاقاً رقابة شخص في حاجة إلى رقابة، بسبب قصره أو بسبب حالته العقلية أو الجسمية، يكون ملزماً بتعويض الضرر الذي يحدثه ذلك الشخص للغير بعمله غير المشروع».

وفي المسؤولية الناشئة عن الأشياء نصت المادة (١٧٧) على ما يأتي:

«حارس الحيوان - ولو لم يكن مالكاً له - مسؤول عما يحدثه الحيوان من ضرر، ولو ضل الحيوان أو تسرب، ما لم يثبت الحارس أن وقوع الحادث كان بسبب لا يد له فيه»[١] أي باستثناء الظروف الطارئة والقوة القاهرة، وهذا مبدأ مقرر شرعاً أيضاً للأخذ به في تطبيقات معينة كمبدأ أو قاعدة [الجوائح في الثمار] أي ما تتعرض له الثمار من آفة زراعية كعفن أو كارثة إلهية كصقيع وريح شديدة، فيحط عن المشتري بمقدار الثلث فيها، وفي القول: مقدار الآفة.

---

(١) وهذا منصوص عليه أيضاً في المادة (٢١٦) في التنفيذ بطريق التعويض، والعبارة: «ما لم يثبت أن استحالة التنفيذ قد نشأت عن سبب أجنبي لا يد له فيه».

وقاعدة فسخ الإجارة بالأعذار من جانب المستأجر أو المؤجر أو العين المؤجرة[1].

وفي التنفيذ العيني للالتزام نصت المادة (٢١٥/ سوري) على أنه:

«إذا تعذر التنفيذ العيني أو أصر المدين على رفض التنفيذ، حدد القاضي مقدار التعويض الذي يلزم به المدين، مراعياً في ذلك الضرر الذي أصاب الدائن والعنت الذي بدا من المدين».

وفي التنفيذ بطريق التعويض نصت المادة (٢٢٢):

١- «إذا لم يكن التعويض مقدراً في العقد أو بنص في القانون، فالقاضي هو الذي يقدره، ويشمل التعويض ما لحق الدائن من خسارة وما فاته من كسب، بشرط أن يكون هذا نتيجة طبيعية لعدم الوفاء بالالتزام أو للتأخر في الوفاء به، ويعتبر الضرر نتيجة طبيعية إذا لم يكن في استطاعة الدائن أن يتوقاه ببذل جهد معقول». وهذا منصوص عليه في المادة (٢٧٠) من مشروع القانون المدني الموحد.

٢- «ومع ذلك إذا كان الالتزام مصدره العقد، فلا يلتزم المدين الذي لم يرتكب غشاً أو خطأ جسيماً إلا بتعويض الضرر الذي كان يمكن توقعه عادة وقت التعاقد».

ونصت المادة (٢٢٣):

«يشمل التعويض الضرر الأدبي أيضاً، ولكن لا يجوز في هذه الحالة أن ينتقل إلى الغير إلا إذا تحدد بمقتضى اتفاق، أو طالب الدائن به أمام القضاة». وهذا منصوص عليه في مشروع القانون الموحد (م/ ٢٧١).

---

(١) نظرية الضرورة الشرعية للباحث، ص ٣٠٢ - ٣١٥

ونصت المادة (٢٥٦) من مشروع القانون المدني الموحد (قانون المعاملات المالية) للبلاد العربية: «كل إضرار بالغير يلزم فاعله بضمان الضرر».

بل إن مشروع هذا القانون أقر الحكم بتعويض ضرر التأخير بما يشبه القانون السوري[1] نصت المادة (٣١٠/ ٣): «وإذا استحال التنفيذ العيني، وكان المدين في وضع المقصر المسؤول عن سبب الاستحالة، حكم عليه بالتنفيذ التعويضي بصورة شاملة لقيمة الالتزام، وتعويض ضرر التأخير..»[2].

٤- الضمان (الالتزام بتعويض الضرر اللاحق بالغير)

إذا أتلف شخص مال غيره أو تعدى عليه أو غصب منه شيئاً، وجب عليه تعويضه عن الضرر، وهو إعمال لمبدأ العدل الذي قامت به السماوات والأرض، وقد وردت في الفقه الإسلامي عدة قواعد شرعية كلية تنظم هذه المسؤولية منها:

- [المباشر ضامن وإن لم يتعمد] (م/ ٩٢ مجلة) والمباشر هو الذي يحصل الأثر بفعله مباشرة من غير واسطة، فمن باشر إتلافاً بأية طريقة، فهو ضامن، سواء أكان عامداً أم مخطئاً.
- [المتسبب لا يضمن إلا بالتعمد] (م/ ٩٣) والصواب «إلا بالتعدي» أي إن الذي يتسبب في حادثة ولا يباشرها،

(١) نصت المادة (٢٢٧) منه على: «إذا كان محل الالتزام مبلغاً من النقود، وكان معلوم المقدار وقت الطلب، وتأخر المدين في الوفاء به، كان ملزماً بأن يدفع على سبيل التأخر فوائد قدرها أربعة في المئة (٤٪) في المسائل المدنية وخمسة في المئة (٥٪) في المسائل التجارية..».

(٢) لكني لا أوافق على الحكم بالفوائد التأخيرية في الديون، فهو مرفوض شرعاً، لأنه من الربا.

فيتضرر غيره، يضمن بشرط أن يكون المتسبب متعدياً، كمن حفر حفرة في الطريق العام دون إذن الحاكم، أو بإذنه ولكنه أهمل بعض القيود، كأن لم يضع حاجزاً حول الحفرة، فوقع فيها أعمى أو حيوان، فيضمن المتسبب ضرر الأنفس والأموال إذا كان متعمداً.

- [إذا اجتمع المباشر والمتسبب يضاف الحكم إلى المباشر] (م/ ٩٠) واجتماع المتسبب والمباشر بأن يتخلل بين عمل المتسبب ونتيجة الحادث فعل شخص آخر مختار، كمن حفر حفرة ثم جاء شخص آخر، وألقى في الحفرة حيواناً لغيره، كان هذا الملقي هو الضامن دون الحافر.

- [يضاف الفعل إلى الفاعل لا الآمر، ما لم يكن مجبراً] (م/ ٨٩) أو مغرَّراً، أي قائماً بتغرير غيره، أو كان مكرَهاً، فيكون هو المسؤول، فمن أمر غيره بإتلاف مال الغير، كان المأمور هو المؤاخذ الضامن، لأنه هو الفاعل دون الآمر.

- [الجواز الشرعي ينافي الضمان] (م/ ٩١) أي لا مسؤولية على من فعل شيئاً جائزاً شرعاً، لأن المشروعية تقتضي رفع المسؤولية عنه، كمن حفر حفرة في ملكه الخاص، فوقع فيها حيوان لغيره، فلا يضمنه، لأن حفره هذا جائز.

- [الخراج بالضمان] (م/ ٨٥) الخراج هو غلة الشيء، كمنفعته وأجرته. والضمان هو كما تقدم التزام بتعويض مالي عن ضرر الغير. وهذا نص حديث نبوي[١]، أي إن استحقاق المنفعة سببه تحمل تبعة الهلاك.

---

(١) رواه أحمد وأصحاب السنن الأربعة والحاكم، وصححه الترمذي.

وهو بمعنى قاعدة أخرى: [الغرم بالغنم] (م/ ٨٧) وقاعدة [النعمة بقدر النقمة، والنقمة بقدر النعمة] (م/ ٨٨).

- [لا يجوز لأحد أن يتصرف في ملك الغير إلا بإذنه] (م/ ٩٦) أي إذن المالك. والتصرف يشمل التصرف الفعلي بالأخذ أو الاستهلاك أو الإعطاء لثالث أو الحفر في الأرض ونحو ذلك، والتصرف القولي بطريق التعاقد، كبيع مال الغير أو رهنه أو إجارته.. إلخ وهو تصرف الفضولي، وهو غير نافذ، ويوجب المسؤولية، فالمتصرف الفعلي ضامن للضرر، والمتصرف القولي بالعقد يتوقف على إجازة المالك.

ويتفرع عن هذه القاعدة قاعدة أخرى هي: [الأمر بالتصرف في ملك الغير باطل] (م/ ٩٥) لأن فاقد الشيء لا يعطيه، فمن لا يملك التصرف لا يملك الأمر به، ويكون الضمان على الفاعل.

ونصت المادة (٤٣٤/ سوري) على حكم بيع ملك الغير، وهي:

١- «إذا باع شخص شيئاً معيناً بالذات، وهو لا يملكه، جاز للمشتري أن يطلب إبطال البيع.

٢- وفي كل حال لا يسري هذا البيع في حق المالك للعين المبيعة».

إن مضامين هذه القواعد مرعية بنحو واضح في القانون المدني السوري، ففي المسؤولية عن الأعمال الشخصية نصت المادة (١٦٤) على إلزام المخطئ المتسبب في إحداث الضرر للغير بالتعويض.

ونصت المادة (١٦٥) على مسؤولية الشخص عن أعماله غير المشروعة. ونصت المادة (١٦٦) على عدم المسؤولية عن الضرر إذا نشأ عن سبب أجنبي لا يد له فيه كحادث مفاجئ أو قوة قاهرة، أو خطأ من المضرور، أو خطأ من الغير.

ونصت المادة (١٦٧) على الإعفاء من المسؤولية في حال الدفاع الشرعي عن النفس أو الغير أو المال ومال الغير بشرط عدم تجاوز القدر الضروري للدفاع. وهو مطابق للقاعدة الشرعية: [الجواز الشرعي ينافي الضمان].

ونصت المادة (١٦٨) على عدم مسؤولية الموظف عن عمله الضار بالغير تنفيذاً لأمر صدر إليه من رئيس، وهو معنى القاعدة السابقة: [يضاف الفعل إلى الفاعل، لا الآمر، ما لم يكن مجبراً] أو مغرراً. وقد تبٰنى كل هذا مشروع القانون المدني الموحد في الجامعة العربية.

وفي نطاق المسؤولية عن عمل الغير كالقاصر والمجنون والمعتوه يلزم وليه بما يحدثه من عمل غير مشروع كما هو نص المادة (١٧٤). وهو ما نص عليه القانون الموحد (م/ ٢٧٣).

وكذلك نصت المادة (١٧٥) على مسؤولية المتبوع عن أعمال التابع غير المشروعة، متى وقع منه حال أداء الوظيفة أو بسببها، وهو بعينه أقره مشروع القانون الموحد (م/ ٢٨٨).

وفي المسؤولية الناشئة عن الأشياء نصت المادة (١٧٧) على مسؤولية حارس الحيوان، إلا إذا وقع الحادث بسبب أجنبي لا يد له فيه، ونصت المادة (١٧٨) على مسؤولية حارس البناء عن الضرر الكلي أو الجزئي بسبب انهدام البناء، ما لم يثبت أن الحادث ليس بسبب إهمال الصيانة أو قدم البناء أو وجود عيب فيه، ونصت المادة (٢٩٠) من القانون الموحد على هذه المسؤولية إلا إذا أثبت حارس البناء تعديه أو تقصيره.

وجاء في المادة (٢٨٩) من القانون الموحد أن جناية العجماء جبار (أي هدر) ولكن فعلها الضار مضمون على ذي اليد عليها مالكاً أو غير مالك إذا قصر أو تعدى.

ونصت المادة (١٧٩) على مسؤولية أرباب المصانع عما تحدثه الآلات الميكانيكية من ضرر، ما لم يثبتوا أن وقوع الضرر كان بسبب أجنبي لا يد لهم فيه.

ونصت المادة (٢٩٠) من القانون الموحد الإسلامي النزعة على هذه المسؤولية عن كل ضرر إلا ما لا يمكن التحرز منه، ونصت المادة (٢٩٢) أيضاً على أن استعمال الحق مقيد بسلامة الغير.

٥- أحكام الملكية

قررت القواعد الشرعية المستمدة من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة وجوب احترام الملكية الخاصة، وعدم جواز التعدي عليها إلا لمصلحة عامة ضرورية.

مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء: ٢٩/٤]، وقوله ﷺ في حجة الوداع: «إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم»[١].

ومن القواعد الشرعية: [على اليد ما أخذت حتى تؤديه][٢]. ومنها: [الأصل في الأشياء والأفعال والتصرفات الإباحة] فيجوز تملك المباحات من طيور وصيود وحشائش ونحوها، لأنها من الأموال المباحة للجميع.

- وقاعدة: [لا يجوز لأحد أن يأخذ مال أحد بلا سبب شرعي] (م/ ٩٧).
- وقاعدة [الأمر بالتصرف في ملك الغير باطل] (م/ ٩٥) ومثلها: [لا يجوز لأحد أن يتصرف في ملك الغير بلا إذن] (م/ ٩٦).

---

(١) حديث متفق عليه عن أبي بكر رضي الله عنه.
(٢) هو نص حديث نبوي رواه أحمد وأصحاب السنن الأربعة.

- [من ملك شيئاً ملك ما هو من ضروراته] (م/ ٤٩) أي من ملك أرضاً ملك ما فوقها وما تحتها، ومن ملك داراً ملك بحكم التبعية الطرق الموصلة إليها.
- [تبدل سبب الملك كتبدل الذات] (م/ ٦٤٤) فإن المشتري إذا باع المبيع، ثم اشتراه ثانية من مشتريه، ثم ظهر فيه عيب قديم كان موجوداً فيه عند بائعه الأول، فليس له أن يرده عليه بحكم خيار العيب، لأنه يعتبر أن الشيء الآن كأنه الشيء الذي اشتراه من البائع الأول، لتبدل سبب الملك.

ونزع الملكية جبراً عن صاحبها بتعويض عادل جائز للضرورة، و [الضرورات تبيح المحظورات] (م/ ٢١) ولرعاية المصلحة العامة إذا تعارضت المصلحة العامة مع المصلحة الخاصة، قدمت المصلحة العامة، و [التصرف على الرعية منوط بالمصلحة] (م/ ٥٨).

وجاءت نصوص القانون المدني السوري موافقة لهذه القواعد في بيان حق الملكية والقيود الواردة في المواد (٧٦٨ - ٧٧٩) ومنها (م/ ٧٧٠): [لمالك الشيء الحق في ثماره ومنتجاته وملحقاته، ما لم يوجد نص أو اتفاق يخالف ذلك] و (م/ ٧٧١): [لا يجوز أن يحرم أحد ملكه إلا في الأحوال التي يقررها القانون، وبالطريقة التي يرسمها ويكون ذلك في مقابل تعويض عادل] و (م/ ٧٧٦/ ١): [على المالك ألا يغلو في استعمال حقه إلى حد يضر بملك الجار] وهو ما سبق بيانه شرعاً وقانوناً من الأخذ بنظرية التعسف في استعمال الحق.

٦- قواعد الإثبات في المسائل المدنية وغيرها

قرر الفقهاء المسلمون قواعد عديدة في إثبات الحقوق المدنية وغيرها، ليتمكن القاضي بسهولة من القضاء في المنازعات المختلفة المتعلقة بالأموال وغيرها، ومنها:

- [البينة على المدعي واليمين على من أنكر] (م/ ٧٦ مجلة) وهي نص حديث نبوي[1] لا يمكن الاستغناء عنه في توزيع طرق الإثبات.

- [الثابت بالبرهان كالثابت بالعيان] (م/ ٧٥) أي إن الأدلة القضائية التي تسمى البينات تثبت الحق كأنه مشاهد محسوس، ويتفرع عنها ما يأتي:

١- [البينة حجة متعدية، والإقرار حجة قاصرة] (م/ ٧٨) أي إن البينة كالشهادة دليل قضائي مثبت للحق، وتطبق على الآخرين، أما الإقرار فحجة قاصرة لا يسري أثرها على غير المقر، كمن أقر بدين مشترك عليه وعلى غيره، ينفذ إقراره على نفسه دون رفيقه.

٢- [البينة لإثبات خلاف الظاهر، واليمين لإبقاء الأصل] (م/ ٧٧) أي إن البينة كالشهادة تثبت للمدعي حقه الذي هو خلاف الظاهر كوجود الشيء في يد غيره، وأما اليمين فتثبت للمدعى عليه ما يتوافق مع الحالة الأصلية وهي براءة ذمته من المسؤولية، فيقبل قوله إلى أن يثبت شغل ذمته بسبب طارئ.

---

(١) رواه البيهقي في السنن وابن عساكر عن ابن عمر رضي الله عنهما.

- [لا حجة مع التناقض لكن لا يختل معه حكم الحاكم] (م/ ٨٠) أي لا يقبل قول الشاهد والمقر وغيرهما قبل القضاء حال صدور كلامين متناقضين، ينقض أحدهما الآخر، كما لو شهد شاهد أن الدين قرض، ثم قال: إنه ثمن مبيع، فإن ظهر التناقض في البينة بعد القضاء بها، كما لو رجع الشهود عن شهاداتهم، أو اعترفوا بما يكذبها بعد القضاء بها، فلا يبطل القضاء، بل يضمن الشهود للمحكوم عليه ما حكم عليه به، لأن من القواعد أن [القضاء يصان عن الإلغاء ما أمكن].

- [يقبل قول المترجم مطلقاً] (م/ ٧١) والمترجم أو الترجمان هو الذي يفسر لغة أخرى، ويقبل قوله، لأنه مؤتمن، إذا كان عدلاً غير فاسق، لأن الفاسق غير مؤتمن، وأن يكون عالماً باللغتين علماً كافياً يؤمن معه الخطأ والخلط، ويكفي المترجم الواحد.

- سوء النية وحسنها

القاعدة الشرعية المستمدة من حديث متفق عليه: «إنما الأعمال بالنيات» هي [الأمور بمقاصدها] (م/ ٢) وقد راعى القانون المدني السوري وغيره مضمون هذه القاعدة في أحكام، منها:

- [إذا تسبب الدائن بسوء نية، وهو يطالب بحقه، في إطالة أمد النزاع القضائي، فللقاضي أن يخفض الفوائد، قانونية كانت أو اتفاقية، أو لا يقضي بها إطلاقاً، عن المدة التي طال فيها النزاع بلا مبرر] (م/ ٢٣٠).

- [يجوز للدائن أن يطالب بتعويض تكميلي يضاف إلى الفوائد إذا أثبت أن الضرر الذي يجاوز الفوائد قد تسبب فيه المدين بسوء نية] (م/ ٢٣٢).

- في التقادم [ولا يسقط الريع المستحق في ذمة الحائز سيئ النية، ولا الريع الواجب على ناظر الوقف أداؤه للمستحقين إلا بانقضاء خمس عشرة سنة] (م ٣٧٣/ ٢).

- حسن النية في آثار الالتزام [لا يسترد المدين ما أداه باختياره، قاصداً أن يوفي التزاماً طبيعياً] (م/ ٢٠٢).

- حسن النية في دفع غير المستحق [يصح استرداد غير المستحق، إذا كان الوفاء قد تم تنفيذاً لالتزام لم يتحقق سببه، أو لالتزام زال سببه بعد أن تحقق] (م/ ١٨٣).

- [يصح كذلك استرداد غير المستحق، إذا كان الوفاء قد تم تنفيذاً لالتزام لم يحل أجله، وكان الموفي جاهلاً قيام الأجل] (م ١٨٤/ ١).

المادة (١٨٦):

«١- إذا كان من تسلم غير المستحَق حسن النية فلا يلتزم أن يرد إلا ما تسلم.

٢- أما إذا كان سيئ النية فإنه يلتزم أن يرد أيضاً الفوائد والأرباح التي جناها، أو التي قصر في جنيها من الشيء الذي تسلمه بغير حق، وذلك من يوم الوفاء، أو من اليوم الذي أصبح فيه سيئ النية.

٣- وعلى أي حال يلتزم من تسلم غير المستحَق برد الفوائد والثمرات من يوم رفع الدعوى».

وفي الجملة

إن أغلب أحكام القانون المدني السوري وأصله المصري تتفق في قواعدها ومبانيها مع الفقه الإسلامي إذا استبعد منها شيئان: الفوائد

المصرفية على القروض، أو الفوائد التأخيرية بتأخر المدين في الوفاء بالتزامه كما نشاهد في المادتين (٢٢٧ - ٢٢٨) مدني سوري، وفوائد القرض (م/ ٥١٠) وعقود الغرر، ومنها عقد المقامرة والرهان، وعقد التأمين التجاري ذي القسط الثابت، كما نرى في المادتين (٧٠٥ - ٧٠٦ سوري) والمادة (١٠٧٥) في التأمين العقاري ونحو ذلك، ومواد عقد التأمين (٧١٣ - ٧٣٧).

وإن القواعد الشرعية الكلية يستفيد منها الفقهاء ورجال القانون والباحثون وكل طالب ومتفقه، فهي تساعد على تكوين الملكية الفقهية، وضبط جزئيات الأحكام وفروعها في الموضوع الواحد.

ظهور القواعد الشرعية من منظور مقارن*

تَقديم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على إمامنا رسول الهدى، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وصحابته الغرّ الميامين، وبعد:

فإن البحث في تاريخ نشوء القواعد الفقهية الشرعية الكلية أو الفرعية دقيق، وممتع، ومفيد جداً في صقل الملكات الفقهية وإغنائها، وضبط مجموعة من المسائل التي تندرج تحت ضابط فقهي أو قاعدة كلية.

والضابط الفقهي أضيق نطاقاً من القاعدة الفقهية، فهو محصور في موضوع فقهي واحد، ويجمع فروع باب فقهي واحد.

والقاعدة اصطلاحاً هي قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها، أو هي حكم أغلبي ينطبق على معظم جزئياته، كما جاء في (كليات) أبي البقاء، وكتاب القواعد لأبي عبد الله محمد المقري المالكي، وكشاف

* ندوة تطور العلوم الفقهية في عُمان خلال القرن الرابع الهجري (القواعد الفقهية ٥-٧/ ١/ ٢٠٠٤م.

اصطلاحات الفنون للتهانوي، وعند العلامة سعد الدين التفتازاني في التلويح على التوضيح والجرجاني في كتاب التعريفات، وحاشية الحموي غمز عيون البصائر على الأشباه والنظائر لابن نجيم، وتهذيب الفروق، والأشباه والنظائر للسيوطي.

والقواعد تختلف عن النظريات الفقهية، فهي مبادئ وضوابط فقهية يتضمن كل منها حكماً عاماً أو أغلبياً في العبادات أو المعاملات، أما النظريات فهي نظام موضوعي في الفقه يشمل عدة أبواب فقهية، كأحكام البيوع والمعاملات، أو الجنايات والحدود، أو أحكام الأسرة.

والقواعد برزت في بدايتها في اجتهادات أئمة المذاهب المختلفة السنية والشيعية، وفي التعليلات والأدلة الفقهية، سواء المذاهب الكبرى أو المذاهب التي انقرض أتباعها مثل الطبري والأوزاعي والليث ابن سعد وغيرهم، إلا أن تلاميذ أو أتباع المذاهب الكبرى: الإباضية على نهج جابر بن زيد، والزيدية، والإمامية، والحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة صقلوا صياغة القواعد، وطوّروها في اتجاه عام أو مقارن، حتى صارت بمثابة القوانين في عبارات مكثفة جزئية، وأبدعوا في إيراد دراسات مستفيضة، وتصانيف كبيرة ومستقلة، مدعومة بالأمثلة والتطبيقات، كما يتجلى في محاور هذا البحث:

- الصبغة المذهبية في بداية نشوء القواعد.
- الاتجاه المقارن فيها أو الجامع لمناهج المذاهب المختلفة.
- الأمثلة والتطبيقات.
- حصاد التقعيد في آفاته العامة.

الصبغة المذهبية في بداية نشوء القواعد

تعتز الأمة الإسلامية برصيدها الكبير ومنجمها الغني بالثروة الفقهية النادرة والشاملة لكل مناحي الحياة الخاصة والعامة، في العبادات والمعاملات والعقوبات والجنايات والعلاقات الدولية المحلية والخارجية أو الدولية.

وكانت بدايات الفقه الاجتهادي ظاهرة في مرحلة مبكرة في العهد النبوي، وعصر الصحابة والتابعين، وعلى ألسنة المجتهدين في التعليل والاستنباط، وأثمرت خصوبة الفقه وازدهار الاجتهاد، ولا سيما في حركة تقعيد القواعد ووضع الضوابط الفقهية، وقد بدأ نمو ظاهرة القواعد الفقهية في القرن الثاني الهجري، وكان المجتهدون في ذلك القرن يتداولون طائفة من القواعد دون تخصيص مصنفات خاصة بها.

وكانت بواكير هذا النمو على ألسنة العلماء واضحة المعالم أولاً في ميدان الاجتهاد المذهبي لدى كل إمام من الأئمة، ويجد الباحث نماذج وأمثلة واضحة لهذه القواعد في فقه السلف دون تخصيص بمذهب دون سواه، لإثبات الذات، ومعرفة أصالة الاجتهاد.

من أمثلة ذلك ما جاء على لسان الهادي يحيى بن الحسين، والناصر الكبير الأطروش أبي محمد الحسن بن علي، والمؤيد بالله أحمد بن الحسين: «ومن تحرى آخر الوقت ففرغ وفيه بقية لم يُعِد، إذ لا يعيد إلا بتحر، والاجتهاد لا ينقض بمثله»[1].

وجاء في المدونة الكبرى للإمام مالك: «وسألت عن خرء الطير والدجاج التي ليست بمخلاة تقع في الإناء فيه الماء: ما قول مالك فيه؟ قال: ما لا يفسد الثوب فلا يفسد الماء».

---

(١) البحر الزخار ١/ ١٢٣.

وجعل أبو حنيفة الوديعة كبقية الغرماء وأصحاب الوديعة بالحصص خلافاً لابن أبي ليلى، فقال أبو حنيفة: وكذلك كل مال أصله أمانة[١].

وقال الشافعي: «النوافل أتباع للفرائض، لا لها حكم سوى حكم الفرائض»[٢].

وكان الإمام الشافعي هو واضع قاعدة (لا ينسب إلى ساكت قول)؛ وقاعدة: (تَصرُّف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة)[٣].

وذكر السيوطي أن أبا طاهر الدبّاس (ت حوالي عام ٣٤٠هـ) إمام الحنفية فيما وراء النهر ردّ جميع مذهب أبي حنيفة إلى سبع عشرة قاعدة، ورد القاضي حسين (ت ٤٦٢هـ) جميع مذهب الشافعي إلى أربع قواعد[٤].

وذكر الشافعي أن (الرخص لا تناط بالمعاصي)[٥] فمن سافر للمعصية لا يترخص بالفطر والجمع ولا يمسح على الخف مدة المسافر، ولا يأكل الميتة، ولا تسقط عنه الجمعة، ولا يباح له التطوع راكباً وماشياً لغير القبلة.

هذه أمثلة على أن بداية نشوء القواعد الفقهية عرفها أئمة المذاهب، وكانت معبرة عن آرائهم وقواعد اجتهادهم.

الاتجاه المقارن في صياغة القواعد

كان القرن الرابع الهجري هو العصر الذهبي للاجتهاد، وتقعيد القواعد الفقهية وصياغتها صياغة مقبولة عند أئمة المذاهب وتلامذتهم

---

(١) اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى ص٦١-٦٢، مطبعة الوفاء بمصر.
(٢) الطبعة الأولى، مكتبة الكليات الأزهرية بمصر ١/ ٤٧.
(٣) الأشباه والنظائر للسيوطي، ص١٤٢، ١٢١.
(٤) المرجع السابق ص٧.
(٥) المنثور في القواعد للزركشي ٢/ ١٦٧.

وأتباعهم، وكان البدء في التدوين والتقعيد أواخر القرن الثالث الهجري وفي القرن الرابع.

فكان أبو الحسن الكرخي (ت٣٤٠) قد أخذ القواعد التي جمعها أبو طاهر الدباس، وأضاف إليها، فبلغت مجموعته سبعاً وثلاثين قاعدة، لكن بعضها لا يعد قاعدة وإنما هو ضابط توجيهي لعلماء المذهب الحنفي، ومن قواعده:

١- الأصل أن ما ثبت باليقين لا يزول بالشك[١].

٢- الأصل أن أمور المسلمين محمولة على السداد والصلاح حتى يظهر غيره[٢].

٣- الأصل أنه يثبت الشيء تبعاً وحكماً، وإن كان قد يبطل قصداً[٣].

ثم ظهر محمد بن حارث بن أسد الخُشَني (ت٣٦٢هـ) في كتابه (أصول الفتيا) وأضاف بعض القواعد الفقهية، ومنها: (الأمناء مصدقون على ما في أيديهم)[٤].

وأتى بعدئذ أبو زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي الحنفي (ت٤٣٠هـ)، فوضع كتابه (تأسيس النظر) المشتمل على بعض الضوابط المهمة الخاصة بموضوع معين، وعلى بعض القواعد الكلية مع التفريع عليها[٥].

ذكر ابن خلكان أن الدبوسي أول من وضع علم خلاف الفقهاء أي الفقه المقارن، فكان رحمه الله أول من عني بتنظيم البحث في الفقه

---

(١) أصول الكرخي ص١١٠، مطبعة الإمام بمصر.
(٢) أصول الكرخي ص١١١.
(٣) المرجع السابق ص١١٤.
(٤) كليات ابن غازي ١/ ١٨١-١٨٢.
(٥) المدخل الفقهي العام للأستاذ الشيخ مصطفى الزرقا: ٢/ ٩٤١ ف٥٦٤.

المقارن بين المذاهب، وجعل منه علماً مستقلاً، وصاغ أغلب القواعد صياغة مقارنة، وكان أول من ألحق فروع المسائل الفقهية بالأصل الذي تفرعت عنه.

وذكر ابن نجيم المصري أن أبا سعيد الهروي الشافعي رحل إلى أبي طاهر الدباس ونقل عنه بعض القواعد ثم تلاها على أصحابه[١]، ومنها القواعد الخمس المعتبرة أمهات القواعد ومباني الأحكام الشرعية النصية والاجتهادية في المذاهب المختلفة، وليس في المذهب الشافعي فقط الذي اشتهر بإيراد هذه القواعد وهي:

١- الأمور بمقاصدها.

٢- الضرر يزال.

٣- العادة محكَّمة.

٤- اليقين لا يزال بالشك.

٥- المشقة تجلب التيسير.

ويحسن بيان معنى كل قاعدة وإيضاحها ببعض الأمثلة.

أما القاعدة الأولى وهي (الأمور بمقاصدها) التي هي إحدى القواعد الأساسية في الفقه فمعناها أن التصرفات الصادرة من الإنسان من قول أو فعل تختلف أحكامها الشرعية باختلاف مقصود فاعلها.

- فالقتل إن كان عمداً ففيه القصاص، وإن كان خطأً ففيه الدية.
- ومن قال لغيره: (خذ هذه الدراهم) فإن نوى التبرع كان هبة، وإلا كان قرضاً واجب الوفاء.

---

(١) الأشباه والنظائر لابن نجيم وحاشية الحموي عليه ١/١٦ وما بعدها، الأشباه والنظائر للسيوطي ١/١٧.

- ولغو اليمين لا كفارة فيه، واليمين المنعقدة المؤكدة القائمة على قصد اليمين فيها الكفارة.

ولهذه القاعدة أهمية كبيرة في الفقه، لدَوَران كثير من الأحكام الشرعية عليها، ولأن مصدرها الحديث الصحيح الذي أخرجه الشيخان عن عمر رضي الله عنه: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى».

وسبب أهميتها أنها تقرر مبدءاً أساسياً في الشريعة وهو إخلاص العمل لله عز وجل، والإخلاص دليل صدق الإيمان واليقين، لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ﴾ [البينة: ٩٨/ ٥].

ويتفرع عنها قاعدة مهمة في المعاملات وهي معتمدة عند جمهور الفقهاء غير الشافعية وهي: (العبرة في العقود للمقاصد والمعاني، لا للألفاظ والمباني).

ومع ذلك فالقاعدة الأصلية مرعية في كثير من الأحكام الشرعية، وذات نسق أساسي في الفقه المقارن بين المذاهب.

وأما القاعدة الثانية وهي (الضرر يزال) فهي أساس راسخ في المذاهب الإسلامية المختلفة، وتطبيقاتها كثيرة ولا سيما في مجال الضمانات أو التعويضات عن الضرر، والعلاقات بين الجيران، فهي توجب رفع الضرر، وترميم آثاره بعد الوقوع في ميدان الحقوق الخاصة، كضمان المتلفات، ومنع الضرر أو الأذى عن الجار، ومشروعية كثير من الخيارات كخيار العيب، وخيار الغبن الفاحش مع التغرير عند الحنفية، ولو من غير تغرير عند الحنابلة، وخيار تفرق الصفقة.

وكذلك في ميدان الحقوق العامة كالتعدي على الطريق ببناء أو غيره من ألوان الأذى.

وسبب أهميتها كونها مأخوذة من نص حديث ثابت: «لا ضرر ولا ضرار»[١] والضرر إلحاق الأذى بالغير، والضرار مقابلة الضرر بالضرر[٢].

وجاء منع الضرر في آيات كثيرة من القرآن الكريم، منها معاملة المرأة في الطلاق والإمساك والنفقة، ومنها الوصية.

وأما القاعدة الثالثة (العادة محكّمة) فهي تقرر أحد مصادر التشريع، وهو العرف بنوعيه اللفظي والعملي، وتقتضي الحاجة إليه في توزيع الحقوق والالتزامات في التعامل بين الناس. وهذا أساس في المقارنة ومعرفة أصول الاجتهاد والتقاضي والمعاملات.

ونجد كثيراً من المسائل الفقهية في مختلف المذاهب مبنية على هذه القاعدة التي ألمح إليها القرآن الكريم في آيات، منها:

﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٢٨]؛ ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: ٤/ ١٩]؛ ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾ [الأعراف: ٧/ ١٩٩].

والمقصود بالعرف؛ العرف الصحيح، وهو الذي لا يصادم نصاً أو أصلاً شرعياً.

قال القرطبي: العرف والمعروف والعارفة كلّ خصلة حسنة ترتضيها العقول، وتطمئن إليها النفوس[٣]. وقال الإسنوي الشافعي: «إن ما ليس له ضابط في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف»[٤].

---

(١) حديث حسن أخرجه مالك في الموطأ، وابن ماجه والدارقطني في السنن، والحاكم وقال: هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي على ذلك.

(٢) انظر النهاية في غريب الحديث لابن الأثير، باب الضاد مع الراء ٣/ ٨١.

(٣) تفسير القرطبي ٧/ ٣٤٦.

(٤) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإسنوي ص٢٢٤.

ومن تطبيقاتها: الاعتماد على العرف في نفقة الزوجة.

ويتفرع عن هذه القاعدة ما يأتي:

- (استعمال الناس حجة يجب العمل بها) أي في العرف اللفظي والعملي.
- (الحقيقة تترك بدلالة العادة)؛ (الكتاب كالخطاب)؛ (الإشارات المعهودة للأخرس كالبيان باللسان) وهي تقرر أسس اعتبار العرف اللفظي.
- (المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً) لبيان حجية العرف العملي.
- (إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت)؛ (العبرة للغالب الشائع لا للنادر) لمعرفة بعض شروط اعتبار العرف وهي الاطراد أو الغلبة، أي العرف العام.
- (لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان) أي الأحكام المصلحية أو القياسية، وهي قاعدة مهمة جداً تبين حدود وآفاق تطور الأحكام الشرعية التي لا يوجد نص شرعي فيها.

وأما القاعدة الرابعة (اليقين لا يزول بالشك) فهي تقرر أصلاً شرعياً مهماً، تبنى عليه أحكام فقهية كثيرة، تعبر عن مدى سماحة الشريعة ويسرها، ورفع الحرج فيها عن الناس، وترك الشكوك والوساوس، والاعتماد على الثابت يقيناً أي قطعاً، ولا سيما في حالات الطهارة والصلاة وغيرها من العبادات والمعاملات والعقوبات والأقضية.

ومصدرها الحديث النبوي الذي أخرجه البخاري عن عباد بن تميم عن عمه في ترك الالتفات للشك في الصلاة: «لا ينصرف حتى يسمع صوتاً، أو يجد ريحاً». قال النووي عند شرح هذا الحديث: «وهذا أصل من أصول الإسلام، وقاعدة عظيمة من قواعد الفقه، وهي أن الأشياء

يحكم ببقائها على أصولها حتى يُتيقن خلاف ذلك، ولا يضر الشك الطارئ عليها»[١].

ومن أمثلتها ثبوت الدين على المدين حتى يثبت وفاؤه. ونفاذ الإبراء الثابت حتى يثبت رد المدين إياه، وبقاء العقد بين المتعاقدين حتى يثبت فسخه، وبقاء صفة الأمانة في عقود الأمانات كالإيداع والإعارة حتى يثبت التعدي أو التقصير.

ويتفرع عنها: (الأصل براءة الذمة)، (الأصل بقاء ما كان على ما كان)[٢]، (ما ثبت بزمان يحكم ببقائه ما لم يوجد دليل على خلافه)، (الأصل في الصفات - أو الأمور - العارضة العدم)، (الأصل إضافة الحادث إلى أقرب أوقاته)؛ (لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح)، (لا ينسب إلى ساكت قول، ولكن السكوت في معرض الحاجة إلى البيان بيان)، (لا عبرة للتوهم)، (لا حجة مع الاحتمال الناشئ عن دليل)، (لا عبرة بالظن البين خطؤه)، (الممتنع عادة كالممتنع حقيقة).

وكل هذه القواعد لها تطبيقات يحتكم إليها في مجال الفقه المقارن وترجيح حكم على غيره، وفي هذا فائدة كبيرة، وحسم لباب الخلاف.

وأما القاعدة الخامسة والأخيرة من القواعد الأساسية فهي (المشقة تجلب التيسير).

هذه قاعدة تعبر عن أهم خصائص التشريع الإسلامي، وهي رفع الحرج من التكاليف الشرعية، وهي أصل أساسي من أصول الشرع، سواء

---

(١) شرح النووي على صحيح مسلم ٤/٤٩ وما بعدها.

(٢) هذا تقرير مصدر الاستصحاب الذي هو أحد الأدلة المختلف فيها واعتباره أحد مصادر الفقه.

في الفقه والأصول. قال الشاطبي رحمه الله: «إن الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع»[١] أي اليقين.

والمراد بها أن المشقة الزائدة أو غير المعتادة تكون سبباً في التخفيف والتيسير والسماحة، لأن في تلك المشقة إعناتاً أو إحراجاً للمكلفين.

ومصدرها القرآن والسنة.

فمن آي القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ٢/ ١٨٥]؛ ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٢٢/ ٧٨]؛ ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢/ ٢٨٦]؛ ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ٦٤/ ١٦]؛ ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٤/ ٢٨] ونحوها.

ومن الأحاديث قوله ﷺ: «إن الدين يسر، ولن يشادّ الدين أحد إلا غلبه»[٢]، «يسروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تنفروا»[٣].

ومن أمثلتها وتطبيقاتها مشروعية الرخص كالتيمم، والمسح على الخفين، والقصر والجمع، والفطر في رمضان في السفر والمرض والشيخوخة والحمل والإرضاع، وإسقاط صلاة الجمعة والجماعة عن المريض والمسافر.

ورفع المؤاخذة بسبب الخطأ والنسيان والإكراه في الجنايات ونحوها، وفي الحقوق المدنية أو المعاملات جعل الغلط مبطلاً للعقد أحياناً، وسلب لزومه أحياناً أخرى، والغلط خطأ.

وكون الجهل أحياناً يمنع المساءلة كمن أسلم حديثاً، واستمرار

---

(١) الموافقات ١/ ٢٣١.
(٢) أخرجه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه.
(٣) أخرجه البخاري عن أنس رضي الله عنه.

الوكالة حال جهل الوكيل بعزل الموكل، وقبول شهادة الأمثل فالأمثل في حال قلة عدالة الشهود.

والأخذ بالعرف في أحيان كثيرة منعاً من الإيقاع في الحرج.

ويتفرع عن هذه القاعدة ما يأتي:

- (الأمر إذا ضاق اتسع) وكذلك: (إذا اتسع ضاق).

قواعد الضرورة والحاجة الآتي بيانها.

هذه القواعد الخمس تدل على إسهامها في التمهيد -لاتفاق الفقهاء غالباً، وإن اختلفوا في بعض التطبيقات.

كما تسهم في المقارنات والمقابلات.

وهناك قواعد شرعية مهمة أيضاً تعين على المقارنة، منها قواعد الضرورة، وقواعد الحاجة، وقواعد الضمان، وقواعد الأصول واللغة، وأنواع الفروق في ضبط المذهب ومقابله.

قواعد الضرورة والحاجة

أكتفي هنا بسرد هذه القواعد لوضوحها واشتهار العمل بها في مجل الفقه المقارن أو الفقه المذهبي وهي ما يأتي:

■ ١- الضرورات تبيح المحظورات

ومستندها خمس آيات من القرآن الكريم، مثل آية: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩/٦] فكل ممنوع في الإسلام ما عدا حالات ثلاثاً وهي (الكفر والقتل والزنا)[1] يستباح فعله عند

(١) لكن يرخص فيها للضرورة أو الإكراه.

الاضطرار، بشرط ألا ينزَّل منزلة المباحات والتبسطات، فيتناول منه بمقدار دفع الأذى، دون زيادة عليه.

قال شيخ الإسلام العز بن عبد السلام: (الضرورات مناسبة لإباحة المحظورات، جلباً لمصالحها، كما أن الجنايات مناسبة لإيجاب العقوبات درءاً لمفاسدها)[1].

■ ٢- الضرورة تقدر بقدرها

معناها أن كل ما أبيح للضرورة من فعل أو ترك، فإنما يباح بالقدر الذي يدفع الضرر والأذى، دون ما عدا ذلك. ومعنى الإباحة رفع المؤاخذة، لا الضمان، ودليلها قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ٢/ ١٧٣].

■ ٣- ما جاز لعذر بطل بزواله

هي في معنى القاعدة السابقة ومكملة لها، تبين ما يجب فعله بعد زوال حال الضرورة، ويراد بها أن ما جاز فعله بسبب عذر من الأعذار، أو عارض طارئ من العوارض، فإنه تزول مشروعيته بزوال حال العذر، ومجالها في العبادات والعقود والقضاء.

■ ٤- الميسور لا يسقط بالمعسور

هي بمعنى (الضرورة تقدر بقدرها) إلا أنها يعمل بها في نطاق المأمورات.

قال ابن السبكي: وهي من أشهر القواعد المستنبطة من قوله ﷺ: «وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم..»[2].

---

(١) قواعد الأحكام ٢/ ٣.

(٢) أخرجه البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه، ومطلع الحديث «ما نهيتكم عنه فاجتنبوه...».

ومعناها أن المأمور به إذا لم يتيسر فعله على الوجه الأكمل الذي أمر به الشرع، لعدم القدرة عليه، وإنما يمكن فعل بعضه، فيجب فعل البعض المقدور عليه، ولا يترك بترك الكل الذي يشق فعله.

■ ٥- الاضطرار لا يبطل حق الغير

معناها أن الاضطرار، وإن كان سبباً من أسباب امتناع المسؤولية الجنائية مع بقاء الفعل محرماً كالتلفظ بالكفر عند الاضطرار أو الإكراه، فإنه لا يسقط حق إنسان آخر من الناحية المادية، أي التعويض عن المال، وإن كان يسقط حق الله، ويرفع الإثم والمؤاخذة عن المضطر أو المكره، لأنه لا ضرورة لإبطال حقوق الناس، والضرر لا يزال بالضرر.

■ ٦- الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة

ويضاف في أصل القاعدة: (أو الخاصة) لتشمل ما تحتاجه فئة أو طائفة من الناس، كأهل مدينة أو أصحاب حرفة معينة.

ومعنى كون الحاجة عامة أن الناس جميعاً يحتاجون إليها فيما يمس مصالحهم العامة من زراعة وصناعة وتجارة وسياسة عادلة وحكم صالح.

والضرورة أشد باعثاً من الحاجة، فيترتب على مخالفتها الوقوع في الهلاك.

والحاجة يترتب على مخالفتها الوقوع في الحرج أو المشقة.

وأمثلتها كثيرة كالحاجة إلى العقود الاستثنائية كالسلم والاستصناع والجعالة والمضاربة.

قواعد الضمان (التعويض عن التلف)

هناك قواعد كثيرة للتضمين، يرجع إليها لضبط الأحكام المختلفة لمسائل الضمان ووقائع التعديات والأخطاء، وحسم الخلافات والمنازعات والخصومات بين الناس، منها:

١- (المباشر ضامن وإن لم يتعدّ) فتضمن الأموال بسبب مباشرة الإتلاف ولو من غير قصد.

٢- (إذا اجتمع المباشر والمتسبب يضاف الحكم إلى المباشر) أي يضمن المباشر لأنه علة الضرر.

٣- (المتسبب لا يضمن إلا بالتعمد) أي إلا بفعل الشيء بقصد الضرر.

٤- (يضاف الفعل إلى الفاعل، لا الآمر ما لم يكن مجبراً) لأن الفاعل هو المتعدي في الواقع.

٥- (تصرف الإنسان في خالص حقه إنما يصح إذا لم يتضرر به غيره) هذا استثناء من قاعدة (لا ضرر ولا ضرار).

٦- (لا يجوز لأحد أن يتصرف في ملك غيره بلا إذنه) أي أو بلا ولاية ولا ضرورة.

٧- (الجواز الشرعي ينافي الضمان) أي لا يضمن التعويض إذا كان الفعل مشروعاً.

٨- (الخراج بالضمان) أي «الغرم بالغنم».

٩- (الأجر والضمان لا يجتمعان) هذه قاعدة خاصة بمذهب الحنفية.

١٠- (الضامن يملك المال المضمون بالضمان من وقت قبضه) هي أيضاً حنفية المنشأ والتطبيق.

١١- (ما لا يمكن الاحتراز عنه لا ضمان فيه) أي لأنه من الضرورات.

١٢- (على اليد ما أخذت حتى تؤديه) هذه هي نص حديث نبوي رواه أحمد وأصحاب السنن والحاكم، وهو حديث حسن.

١٣- (إذا تعذر الأصل يصار إلى البدل) أي إذا تعذر رد عين المال بسبب التلف، وجب رد العوض عنه.

١٤- (لا ضمان على المبالغ في الحفظ) مجالها في نطاق المسؤولية التعاقدية في عقود الأمانات، كالإيداع والوكالة.

١٥- (يقبل قول الأمين في براءة نفسه، لا في إلزام الضمان على الغير) أي يقبل قول الأمين كالوديع بالهلاك صدفة إذا ادعى المودع عليه أنه أتلفها، لأنه أمين في الحفظ، والأمين مصدَّق باليمين.

١٦- (جناية العجماء جُبَار) أي جناية الدابة بنفسها أو إتلافها هدر، ما لم تكن عقوراً، ولا فرط مالكها بحفظها، حيث يجب عليه الحفظ وهو طرف الليل، وأماكن التجمعات في الأسواق، لعدم وجود الإدراك الذي هو أساس المسؤولية.

هذه نماذج من القواعد الفقهية الكلية أو الفرعية بعد أن تبلورت صياغتها في القرن الرابع الهجري، يستضاء بها في ضبط فروع الأحكام العملية، ويحتج بها في الجدل الفقهي في مجال الدراسات المقارنة، وحسم الخلاف في الرأي، ما دامت تدل على وحدة المناط، ووجه الارتباط بين الفروع، وإن اختلفت موضوعاتها وأبوابها.

فيكون حصاد التعقيد في كل زمان ومكان حصاداً طيباً وجامعاً لطوائف من الفروع الفقهية في عبارات موجزة، وذلك يساعد على تأصيل الفقه وتطبيقاته، ومعرفة مدى السداد فيه، ولا يقل ذلك عن أهمية أصول الفقه في استنباط الأحكام الشرعية، وأمثالها في قواعد النحو واللغة والمنطق وغير ذلك من الضوابط، فضلاً عن النظريات العامة.

معنى المصلحة والمقصد في المنظومة الفقهية*

الحمد لله العليم الحكيم، والصلاة والسلام على إمام المرسلين وخاتم النبيين، وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان، وبعد:

أهمية البحث في المقاصد والمصالح

شاع منذ أكثر من نصف قرن ضرورة العناية بفقه المقاصد والمصالح، ولا سيما في اتجاه المعاصرين ولا سيما الحداثيين، من أجل تطوير الأحكام الشرعية تحت مظلة المصالح والمقاصد، لتغطية أحكام القضايا المستجدة، ووجدوا في كتاب أصول الفقه وتفصيل الشاطبي رحمه الله أنواع المقاصد ما قد يستظلون به، وحينئذ تذوب في رأيهم مشكلة التزام النصوص الشرعية، وهذا خطأ كبير حين يتصورون أن المقاصد والمصالح علل للأحكام الشرعية، والحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً، والواقع أن المقاصد التي تعد غايات الشريعة هي مؤشر على حكمة التشريع، والأحكام في رأي غالبية الأصوليين لا تناط بالحِكَم الشرعية وإنما بالعلل الظاهرة المنضبطة المناسبة للحكم، والتي هي مظنة توافر الحكمة.

---

* ندوة الفقه العُماني والمقاصد الشرعية من القرن السابع حتى القرن العاشر الهجري، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية سلطنة عمان، ١٨-٢٤/ ٣/ ٢٠٠٦م.

والمصلحة المرسلة التي هي دليل عند المالكية والحنابلة هي المتفقة مع جنس المصالح المعتبرة شرعاً.

والواقع أن دراسة المقاصد مهمة جداً لأنها بمثابة الفنار الهادي إلى ميناء السلامة والنجاة، فيستهدي بها المجتهد عند استنباط الأحكام، لأنها تحدد مسار الاجتهاد وضرورة رعاية حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال، بالإضافة إلى ضرورة الاهتداء بقواعد التيسير والسماحة في الشريعة، ودفع المشاق والأضرار والمفاسد وغيرها من القواعد الكلية. وهذا منهاج وإن أعلنه وفصله الإمام أبو إسحاق الشاطبي، إلا أنه مراعى في جميع المذاهب، ولا سيما مذاهب أهل السنة ومنهم الإباضية، (فالمقاصد الشرعية تمثل الخطوط العريضة للتشريع، والقواعد الكلية، والضوابط العامة، وهي الرافد الذي يعين على الاستنباط الفقهي في جميع مجالاته، ومختلف قضاياه)، (والأحكام إنما شرعت لتحقيق مقاصد نبيلة وأهداف سامية)[١].

والجديد في بحث المقاصد أن الأحكام المستنبطة يراعى في توجيهها سواء أكانت وسائل (ذرائع) أو مآلات ومقاصد، ضرورة الانطلاق من آفاق المصالح العامة أو المصالح الفردية، كتشريع الصلاة والصيام واتجاه القبلة إلى البيت الحرام، ومشروعية الجهاد، والتقرير على التوحيد، كما أبان الشاطبي في كتابه الرائع: (الموافقات)[٢] حيث قال بعد إيراد الأمثلة على أن الشريعة وضعت لمصالح العباد باستقراء تفاصيل الأحكام: (وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم (أي اليقين) فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة).

---

(١) انظر بحث الدكتور سليم بن سالم بن سعيد آل ثاني بعنوان (المقاصد الشرعية من خلال تخريجات أبي سعيد الكومي) ص١ وما بعدها، ص٩-٢٢.

(٢) انظر: ٢/٦-٧.

معنى المقاصد ومعنى المصالح وأنواعها

الشريعة الإسلامية شريعة عامة دائمة خالدة، يراد بها تحقيق مصالح الناس ونجاتهم وإسعادهم في الدنيا والآخرة، ومقتضى ذلك أن جميع أحكام الشريعة المطهرة مبناها وغايتها الحفاظ على مصالح الناس عاجلاً أو آجلاً، إما بجلب النفع لهم، أو لدفع الضرر والفساد عنهم، مع مراعاة مبدأ اليسر والسماحة في التكاليف الشرعية، لأن من خصائص الشريعة دفع الحرج أو المشقة، و انسجام الأحكام مع ظروف الحياة الواقعية، بدليل استقراء وتتبع أنواع الأحكام، وفهم المراد منها، وإدراك غايتها وجدواها.

يرشد إلى هذا آي القرآن مثل قول تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ٤/ ١٦٥] وقوله سبحانه: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ٢١/ ١٠٧].

ومثل ذلك من السنة النبوية الثابتة، حديث «بعثت بالحنيفية السمحة»[1]، وحديث: «إن الدين يُسرٌ، ولن يشادَّ الدين أحدٌ إلا غلبه، فسددوا وقاربوا وأبشروا»[2].

وأكدته تفاصيل الأحكام الجزئية، سواء في العبادات والمعاملات والجنايات، قال الله تعالى في بيان المبدأ العام: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ [البقرة: ٢/ ٢٨٦] وفي الوضوء قال سبحانه: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: ٥/ ٦]، وفي الصيام: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ٢/ ١٨٥]،

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده من حديث جابر بن عبد الله وحديث أبي أمامة، والديلمي في مسند الفردوس من حديث عائشة.

(٢) أخرجه البخاري والنسائي عن أبي هريرة.

وفي الصلاة: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٢٩/ ٤٥] إلخ.

وفي التجارة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء: ٤/ ٢٩].

وفي القصاص على القتل العمد: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢/ ١٧٩]، وفي الجهاد: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟﴾ [الحج: ٢٢/ ٣٩].

وفي شأن القبلة وتحويلها والاتجاه إلى الكعبة المشرفة: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ [البقرة: ٢/ ١٥٠].

وفي التقرير على مبدأ توحيد الله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: ٧/ ١٧٢] والمقصود التنبيه[١].

وأدرك أئمة الاجتهاد وعلماء الأصول أنه يوجد مع كل حكم شرعي ثلاثة أوصاف:

أ - الوصف الظاهر المنضبط كالبيع والغصب والسرقة وهو العلة.

ب - وما يوجد في الفعل من نفع أو ضرر، وهو المصالح والمفاسد أو حكمة التشريع.

ج - وما يترتب على التشريع من جلب منفعة أو دفع مضرة، ويسمى مقصد التشريع، فما من حكم شرعي إلا وقد شرع لرعاية مصلحة أو درء مفسدة، مما يدل على أن الشريعة تهدف إلى تحقيق مقصد عام، وهو إسعاد الفرد والجماعة، وحفظ النظام، وتعمير الدنيا، وبقاء العالم.

---

(١) الموافقات للشاطبي ٢/ ٧.

يتبين من هذه المعلومات الضرورية المعرفة وجود اختلاف في معنى المقصد ومعنى المصلحة.

ومعنى مقاصد الشريعة أنها المعاني والأهداف أو الغايات الملحوظة للشرع في جميع أحكامه أو معظمها. فهي إذن الغاية من الشريعة، والأسرار التي وضعها الشارع الحكيم (المشرع) عند كل حكم من الأحكام، وعرف العلامة علال الفاسي مقاصد الشريعة بعبارة موجزة: بأنها الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها[١].

ومعرفة هذه المقاصد مهم جداً للمجتهد وغير المجتهد، أما بالنسبة إلى المجتهد فيهتدي بالمقاصد عند استنباط الأحكام وفهم النصوص وتعارض المصالح مع النصوص، وأما غير المجتهد فيدرك أسرار التشريع، مما يدفعه إلى المبادرة في تطبيق أحكام الشريعة.

ومعنى المصالح لغةً هي المنفعة، أو الفعل الذي فيه نفع، من قبيل المجاز المرسل، على أساس إطلاق المسبب وإرادة السبب، فيقال: التجارة مصلحة، أي سبب للمنافع، وهي بهذا المعنى ضد المفسدة.

واصطلاحاً بحسب تعريف الغزالي هي المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلْق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة[٢].

---

(١) مقاصد الشريعة ومكارمها، ص٣، وانتهى الدكتور سليم بن سالم إلى أن المقاصد هي ما أراده الشارع الحكيم من مصالح ومنافع تعود على عباده من خلال تشريعه للأحكام، فتحقق صلاحهم في الحال، وفلاحهم في المآل. (بحث المقاصد الشرعية من خلال تخريجات الإمام أبي سعيد الكدمي ص١٢).

(٢) المستصفى ١/٢٨٦، وأخذ به أ. د. محمد سعيد رمضان البوطي في رسالته ضوابط المصلحة ص٢.

وعرف الخوارزمي المصلحة على نحو تعريف الغزالي، فقال: والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق[1]. إلا أن الغزالي جعل مقصود الشرع جلب المصالح ودفع المفاسد، واقتصر الخوارزمي على دفع المفاسد.

والمصلحة المسماة بالمصالح المرسلة والتي هي دليل من أدلة الشرع في رأي الإمام مالك وإمام الحرمين الجويني هي المصلحة الملائمة لجنس تصرفات الشارع في الجملة بغير دليل معين. وهي تدخل عند الجمهور تحت مفهوم (القياس) بمعناه الواسع، أو هي نوع منه يطلق عليه قياس المصالح.

وليست هي المصلحة الغريبة أو المصلحة الملغية شرعاً، فهي لا تصلح دليلاً شرعياً، وإنما هي المصلحة التي اعتد بها الشارع، وقام الدليل على رعايتها كرعاية النفس والمال والنسل.

يتبين من هذا أن المصلحة هي غير المقصد، فهي حكمة الحكم الشرعي، وهو ما يوجد في الفعل من نفع أو ضرر، وكل علة مظنة للحكمة.

وأما المقصد فهو غاية الشريعة، وسرّ الحُكم الذي وضعه الشرع عند كل حُكم. وسيأتي بيان الفروق بين المصلحة والمقصد.

والمراد من كلامنا عن المقاصد أنها المقاصد العامة المرعية في جميع أحوال التشريع أو معظمها، ومنها الغايات العامة أو الكلية للشريعة، ومعاني الأحكام.

وهي أيضاً المقاصد الأصلية الملحوظة للشارع في تشريعاته بصفة عامة، وتشمل المقاصد التبعية (التابعة لتلك المقاصد كمقومات اختيار

---

(١) إرشاد الفحول للشوكاني ص٢٤٢، الموافقات للشاطبي ١/ ٣٩.

الزوجة)، والجزئية (المقررة لكل حكم شرعي على حدة من أنواع الحكم التكليفي من إيجاب، ندب.. إلخ، أو الوضعي من سبب أو شرط.. إلخ)، والخاصة (وهي المنشودة من كل تصرف في المعاملات كالتوثق في عقد الرهن)، والظنية (المقررة باستقراء ناقص كحفظ النظام لمصلحة المجتمع)، والقطعية (المقررة باستقراء تام كالتيسير أو رفع الحرج عن عموم المكلفين).

قال نور الدين الخادمي: المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية والمترتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حكماً جزئية، أم مصالح كلية أم سمات إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد وهو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين[١].

شروط المقاصد والمصالح

عرفنا أن المقاصد التشريعية العامة هي المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها. والمعاني نوعان: معان حقيقية، ومعان عرفية عامة.

والمعاني الحقيقية هي التي لها تحقق في نفسها، بحيث تدرك العقول السليمة ملاءمتها للمصلحة أو منافرتها لها (أي أن تكون جالبة نفعاً عاماً، أو مانعة ضرراً عاماً) إدراكاً مستقلاً عن معرفة عادة أو قانون، مثل كون العدل نافعاً، والاعتداء ضاراً.

والمعاني العرفية العامة هي ما ألفته نفوس الناس واستحسنتها استحساناً ناشئاً عن تجربة، وأدركت ملاءمتها لصلاح الجمهور، كإدراك كون عقوبة الجاني رادعة إياه عن معاودة الجريمة، ورادعة غيره عن الإجرام.

---

(١) علم المقاصد الشرعية، د. الخادمي نور الدين بن مختار، ص١٧.

ويشترط لاعتبار المقاصد في توجيه التشريع وبناء الاجتهاد عليها أربعة شروط، وهي أن يكون المقصد ثابتاً، ظاهراً، منضبطاً، مطرداً[١].

ويراد بالثبوت أن تكون تلك المعاني مجزوماً بتحقيقها أو مظنوناً ظناً قريباً من الجزم.

ويراد بالظهور الاتضاح بحيث لا يختلف الفقهاء في تشخيص المعنى المقصود منه، مثل حفظ النسب الذي هو المقصد من تشريع الزواج، فهو معنى ظاهر، لا يلتبس بشبيه له، وهو العلاقات غير المشروعة.

ويراد بالانضباط أن يكون للمعنى حد معتبر لا يتجاوزه ولا يقصر عنه، كحفظ العقل الذي هو المقصد من تحريم الخمر، وتشريع الحد بسبب الإسكار الذي يزيل العقل.

ويراد بالاطراد ألا يكون المعنى مختلفاً باختلاف الأحوال والأزمان والأماكن، مثل وصف الإسلام، والقدرة على الإنفاق في اشتراط الكفاءة في عقد الزواج في قول جمهور الفقهاء.

فإذا تحققت المعاني بهذه الشروط، حصل اليقين بأنها مقاصد شرعية، ولا عبرة بعدئذ بالأوهام، كتوهم وجود معنى في الميت يؤدي إلى الخوف أو النفور منه، ولا عبرة أيضاً بالتخيلات، كتصور الأشباح والأشخاص في الظلمة، وتوهم وجود مصلحة في التبني، وتوهم إفطار الصائم بالغِيبة بتوهم أنه أكل لحم أخيه ميتاً، وتوهم ترك الركوب في الحج.

وأما شروط اعتبار المصالح دليلاً في التشريع في رأي المالكية والحنابلة فهي ثلاثة[٢]:

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية للعلامة محمد الطاهر بن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع، ص٥١-٥٢.

(٢) أصول الفقه الإسلامي للباحث ٢/ ٧٩٩-٨٠٠، وانظر وقارن ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ص١١٩-٢٤٨.

١- أن تكون المصلحة ملائمة لمقاصد الشارع، بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله، ولا تعارض نصاً أو دليلاً من أدلته القطعية، بل تكون متفقة مع المصالح التي قصد الشارع إلى تحصيلها، وبأن تكون من جنسها، وليست غريبة عنها، وإن لم يشهد لها دليل خاص بها، مثل المناسبات الغريبة كالمبالغة في التدين، وجعل الطلاق بيد القاضي أو المرأة، وإلزام الغني أولاً بصوم شهرين متتابعين في كفارة الجماع في نهار رمضان بقصد الزجر وتجاوز ما ألزم به الشرع أولاً وهو إعتاق رقبة.

٢- أن تكون المصلحة معقولة في ذاتها، جرت على مقتضى الأوصاف المناسبة المعقولة التي يتقبلها العاقل، بحيث يكون مقطوعاً ترتب المصلحة على الحكم، وليس مظنوناً ولا متوهماً، أي أن يتحقق المجتهد من تشريع الحكم أنه يؤدي إلى جلب نفع أو دفع ضرر. مثل تسجيل العقود في دائرة السجلات العقارية، فإنه يقلل حتماً من شهادة الزور، ويحقق استقرار المعاملات، فلا مانع منه شرعاً، وتسعير السلع عند الحاجة يحقق فائدة مؤكدة بمنع الغبن الفاحش في الأثمان، ودفع الحرج عن الناس.

٣- أن تكون المصلحة التي يرتكز عليها الحكم عامة للناس، وليست لمصلحة فردية، أو طائفة معينة، لأن أحكام الشريعة موضوعة لتطبيقها على الناس جميعاً. وبناء عليه، لا يصلح تشريع أحكام استثنائية خاصة بحاكم أو حاشيته وأسرته، لأن ذاته مصونة كما يذكرون عادة في بعض الدساتير، كدستور مصر في العهد الملكي.

والخلاصة: يشترط كون المصلحة حقيقية لا وهمية، بحيث يُجلب بها نفع، أو يدفع بها ضرر، وألا يعارض العمل بهذه المصلحة حكماً أو

مبدأ ثبت بالنص أو الإجماع، وأن تكون المصلحة عامة، بحيث تجلب النفع لأكبر عدد من الناس.

وإذا قورنت هذه الشروط بشروط اعتبار المقاصد، تبين أن حقل المقاصد أوسع وأشمل وأكثر تجرداً وإحكاماً، وأما نطاق المصالح فهو أضيق مجالاً، لأنه يقصد بها علاج مسألة توافر المصلحة في مظلة المقاصد، فهي أي المصلحة بمثابة غصن أو فرع يعيش في ظل شجرة وارفة، تعبر عن كيان الشريعة، وهي المقاصد.

لكن كتابات الأصوليين القديمة والمعاصرة حول المقاصد والمصالح دمجت بينهما، حتى لتكاد تقرأ المعلومات نفسها في كل منها، مع أن هناك فروقاً بينهما كما سأذكر، وتراهم يذكرون أنواع المقاصد وأنواع المصالح وهي سواء، والمسوغ لهذا الدمج أن أنواع المقاصد المعتبرة التي هي غاية الشريعة، يصلح كل واحد منها ليكون هادياً للحكم الشرعي، فتكون المصلحة إما ضرورية وإما حاجية وإما تحسينية.

أنواع المقاصد أو المصالح بحسب قوتها وتأثيرها

المصالح أو المقاصد تنقسم بحسب درجة قوتها وتأثيرها في الاجتهاد والمجتهدين إلى ثلاثة أقسام[١]:

١- الضروريات وهي التي يتوقف عليها حياة الناس الدينية والدنيوية بحيث إذا فقدت اختلت الحياة في الدنيا، وشاع الفساد، وضاع النعيم الأبدي وحل العقاب بإهمالها في الآخرة.

---

(١) الموافقات للشاطبي ٢/ ٨، وفواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٢/ ٢٦٢ وما بعدها، شرح العضد على مختصر المنتهى ٢/ ٢٤٠، الإبهاج للسبكي ٣/ ٣٨، المدخل إلى مذهب أحمد ص١٢٧.

وهذه الضروريات أو الكليات التي يقال: إنها مرعية في كل الأديان خمس وهي: الدين، والنفس، والعقل[١]، والنسل أو العرض، والمال. وهي أقوى مراتب المقاصد أو المصالح.

وقد حفظ الشرع هذه الضروريات من ناحيتين: ناحية إيجادها وتحقيقها، وناحية بقائها.

فإيجاد الدين وتحقيقه: يكون بالإتيان بأركان الإسلام والإيمان المعروفة، وطريق المحافظة على الدين بتشريع الجهاد لرد العدوان.

وإيجاد النفس يتحقق بتشريع الزواج الذي يؤدي إلى بقاء النوع الإنساني بالتوالد والتناسل، ووسيلة المحافظة عليه تناول الضروري من الطُعام والشراب وارتداء الملابس، والإيواء، وفرض العقاب على قاتل النفس من قصاص ودية، وكفارة حتى على القتل العمد في رأي الشافعية، فتحفظ الأرواح، ويضمن حق الحياة.

والعقل هبة الله تعالى ليكون مناط التكليف، والحفاظ عليه بتنميته بالمعارف والعلوم، والابتعاد عن كل ما يزيله أو يضعفه بالمسكرات والمخدرات وغيرها، وتطبيق العقاب على متناولها.

والنسل أو النسب والعرض يتوافر بالزواج الشرعي مع مراعاة علاقة المحارم، والحفاظ عليه بتحريم القذف (الاتهام بالفاحشة)، وتحريم العلاقات غير المشروعة، حتى لا تختلط الأنساب، مع وجود الدفاع عن العرض.

والمال يتم تحصيله بالسعي والعقود المشروعة من بيوع وإجارات وشركات وهبات وإعارات ونحوها. وطريق الحفاظ عليه بتحريم أكل

---

(١) بعض العلماء كالغزالي يؤخر العقل عن النسل، والراجح ما رآه آخرون وهو تقديم العقل، لأنه أداة التمييز والحفاظ على النسل أو العرض.

أموال الناس بالباطل كالسرقة والغصب والغش والخيانة والربا وضمان المتلفات.

٢- الحاجيات وهي المصالح التي يحتاج إليها الناس للتيسير عليهم، ورفع الحرج عنهم، وإذا فقدت لا يختل نظام حياتهم كما في الضروريات، ولكن يلحقهم الحرج أو المشقة، ورُتبتُها بعد الضروريات، وتميزت جميع أحكام الشريعة باليسر والسماحة للتخفيف عن الناس.

مثلاً نجد في العبادات تشريع الرخص من قصر الصلاة الرباعية وجمعها تقديماً وتأخيراً أثناء السفر، وإباحة الفطر في رمضان للمريض والمسافر، وأداء الصلاة للعاجز بحسب استطاعته، وسقوط الصلاة عن الحائض والنفساء، والمسح على الخف.

وفي العادات يباح الصيد، والتمتع بطيبات الرزق.

وفي المعاملات أبيحت العقود المحققة للحاجة، كالبيوع والإجارات والشركات والضمانات والتبرعات والتوثيقات.

وفي العقوبات شرع للولي حق العفو عن القصاص، وجعل دية القتل الخطأ على العاقل (العصبات أو الدواوين ونحوها من النقابات في عصرنا) ودرء الحدود بالشبهات.

٣- التحسينات، وهي المصالح التي تقتضيها المروءة، ويقصد بها الأخذ بمحاسن العادات ومكارم الأخلاق، وإذا فقدت لا يختل نظام الحياة كما في الضروريات، ولا ينالهم الحرج كما في الحاجيات، ولكن تصبح حياتهم قبيحة في تقدير العقلاء. وهي في المرتبة الثالثة، ومظاهرها موجودة في العبادات والعادات والمعاملات والعقوبات.

ففي العبادات شرعت الطهارات للصلاة، وستر العورات فيها،

والتزين باللباس، وحسن الهيئة، والتطيب عند التجمعات، ونوافل العبادات من صلاة وصيام وصدقة.

وفي العادات أرشد الشرع إلى آداب الأكل والشرب، والمجاملات اللطيفة الاجتماعية، وحرمت خبائث المطعومات والمشروبات الضارة، وطولب الناس بالاعتدال والوسطية في كل شيء، وبترك الإسراف في الطعام والشراب والملابس ونحوها.

وفي المعاملات منع الشرع من بيع النجاسات والمضار ابتعاداً عن أضرارها، وورد النهي في السنة النبوية عن بيع فضل الماء والكلأ، وعن بيع الإنسان على بيع أخيه، والخِطْبة على الخطبة، وطولب الأزواج بمعاشرة الزوجات بالمعروف، وألزم الشرع بالإشهاد على الزواج لتعظيم أمره، واشترط في رأي الجمهور الولاية على عقد الزواج، لاستحياء المرأة عادة من مباشرة العقد.

وفي العقوبات منع الإسلام التمثيل بالقتلى، وحرم الدين قتل النساء والأطفال والرهبان والشيوخ، وأوجب الشرع الوفاء بالعهد، وحرّم الغدر أو الخيانة. وقرر الشرع سد الذرائع منعاً من التورط في الفساد أو الضرر.

وهناك مكملات للمصالح المتقدمة معروفة لدى الأصوليين[١].

وذكر علماء الأصول تقسيمات للمقاصد بحسب تعلقها بالجماعة أو الأفراد، وقسمتها إلى مصالح كلية ومصالح جزئية[٢]، وبحسب الحاجة إليها، وقسمتها إلى مصالح قطعية وظنية ووهمية[٣].

---

(١) الموافقات للشاطبي ٢/ ١٢-١٦، المراجع السابقة.
(٢) مقاصد الشريعة للطاهر ابن عاشور ص٨٦.
(٣) المرجع السابق.

وقد بنى الشاطبي قاعدة سد الذرائع على قصد الشارع في النظر إلى مآلات الأفعال، سواء أكانت لتحقيق مصلحة أم لدرء مفسدة.

واشترط الشاطبي فهم مقاصد الشريعة لبلوغ درجة الاجتهاد، وذكر قواعد لتقييد المصلحة بالمقاصد[١].

القاعدة الأولى: يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام، أي إن مصلحة الجماعة تقدم على مصلحة الفرد.

والقاعدة الثانية: درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، والأصل فيها قوله سبحانه: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ﴾ [البقرة: ٢/٢١٩]. وذكر شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام أمثلة كثيرة لهذه القاعدة، منها: قتل البغاة دفعاً لمفسدة البغي والفتنة والخلاف. ومنها قتل الصبيان والمجانين إذا صالوا على الدماء والأبضاع ولم يمكن دفعهم إلا بقتلهم، ودفع البهائم في التعليم والرياضة دفعاً لمفسدة الشراسة والجماح، وكذلك ضربها حملاً على الإسراع لمس الحاجة إليه من أجل الكرّ والفر والقتال[٢].

والقاعدة الثالثة: التي ذكرها عز الدين بن عبد السلام هي اختلاف الأحكام باختلاف المصالح، لأن الله تعالى شرع في كل تصرف من التصرفات ما يحصل مقاصده ويوفر مصالحه[٣].

وهذه القيود تدل على أن المصالح الضرورية المرعية في الاجتهاد مقيدة بمقاصد الشريعة، فهي الأساس والمنطلق، وبها تضبط الأحكام.

---

(١) الموافقات ٤/ ١٩٥.
(٢) قواعد الأحكام ١/ ١٠٤.
(٣) مقاصد الشريعة ومكارمها، علال الفاسي ص١٨.

بقية أنواع المصالح الأخرى

ذكر الأصوليون أربعة تقسيمات للمصالح: تقسيمها بحسب اعتبار الشارع لها، ومن حيث قوتها في ذاتها، ومن حيث العموم والخصوص، ومن حيث الثبات والتغير[1].

أما تقسيمها من حيث قوتها في ذاتها فقد تقدم في بيان أنواع المقاصد.

وأما تقسيمها بحسب اعتبار الشارع فهي ثلاثة أنواع:

الأول: مصلحة شهد الشرع لاعتبارها أي وجود الأصل الذي يشهد لنوع المصلحة أو لجنسها، كتحريم كل مسكر قياساً على تحريم الخمر بنص الشرع، وإعطاء الشارب حكم القاذف في إقامة الحد، لأن الشرع أقام مظنة القذف وهو الشرب مقام القذف.

الثاني: مصلحة شهد الشرع لبطلانها، كتقديم إيجاب صوم شهرين متتابعين على إعتاق الرقبة في كفارة الجماع في نهار رمضان، بالنسبة للغني، فهذا الاجتهاد معارض لنص الشرع، وتكون المصلحة الموجبة لحكم في ظن العالم معارضة للحكم المنصوص عليه شرعاً.

الثالث: مصلحة لم يشهد لها الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار، أي لم يرد نص لكلا الأمرين، وهي المصلحة الغربية، لم يعمل بها جمهور الأصوليين، فإن شهد الشرع لجنسها وهي المصلحة المرسلة، فهي مقبولة في رأي المالكية والحنابلة مثل جمع القرآن في صحف واحدة، وإسقاط حد السرقة عام المجاعة في عهد عمر رضي الله عنه.

وإيقاف سهم المؤلفة قلوبهم حتى يتوافر معنى التأليف، وإمضاء الطلاق الثلاث بكلمة واحدة زجراً عن كثرة استعماله، وكتابة عثمان رضي الله عنه

(١) أصول الفقه الإسلامي للباحث ٢/ ٧٧٠-٧٧٤، مقاصد الشريعة للدكتور حسين حامد ١/ ١٥-٤٢.

المصحف على حرف واحد وتوزيعه في الأمصار، وإتلاف ما عداه، واتفاق الصحابة على تضمين الصناع حفاظاً على أموال الناس.

وأما تقسيم المصالح من حيث العموم والخصوص فهو ما انفرد به الغزالي[1] وهو أن المصالح ثلاثة أنواع:

١- مصالح عامة، كالمصلحة القاضية بقتل المبتدع الداعي إلى بدعته إذا غلب على الظن ضرره، وصار الضرر كلياً، وقتل الزنديق المتستر، وعدم قبول توبته بعد القدرة عليه.

٢- مصالح أغلبية، كتضمين الصناع حماية لعامة أرباب السلع، وليسوا هم كل الأمة.

٣- مصلحة خاصة نادرة، كالمصلحة القاضية بفسخ زواج المفقود، وانقضاء عدتها بالأشهر، فهذه مصلحة نادرة تتعلق بشخص واحد في حالة نادرة.

وأما تقسيم المصالح من حيث الثبوت والتغير، وهو ما ذكره الشيخ مصطفى شلبي[2] وهو أنها نوعان:

١- مصلحة ثابتة على الدوام، وهي الموجودة في باب العبادات وحدها، فيقدم فيها النص والإجماع على المصلحة، مثل «البينة على المدعي، واليمين على من أنكر» يعمل بهذا النص وإن وجدت مصلحة في غير ذلك.

٢- مصلحة متغيرة بتغير الزمان والبيئة والأشخاص، وهي الموجودة في باب المعاملات والعادات، وهي مصالح غير ثابتة، بل يلحقها التغير والتبديل حسب الأزمان والبيئات والأحوال،

---

(١) شفاء العليل ص١٨٤.

(٢) رسالته لدرجة العالمية: تعليل الأحكام ص٣٢١.

والمصلحة فيها مقدمة في رأي الشيخ شلبي على النص والإجماع، مثل تسعير السلع عند الحاجة.

والواقع أن تغير الحكم كان بسبب تغير مناط الحكم الشرعي، لا بتغير المصلحة، ففي عهد النبوة حيث منع النبي ﷺ التسعير، كان المنع بسبب أن تغير السعر لم يكن بفعل التجار، وإنما يرجع لظاهرة العرض والطلب، أما في عهد التابعين حيث رفع التجار السعر بأنفسهم طلباً لزيادة الربح، فإن التسعير يجوز، لأن المصلحة تقضي بذلك، وإذا ارتفع السعر دون تدخل من التجار، فإن التسعير لا يجوز، لأن لا مصلحة تقتضيه.

مجال كل من المقاصد والمصالح

تلتقي المقاصد والمصالح في أفق مبنى الحكم الشرعي في نطاق المعاملات وغيرها كما تقدم، فالمجتهد حيث لا نص ولا إجماع يهتدي بالمصلحة التي رعاها الشرع في جميع الأحكام أو في معظمها، فيتخذ ذلك نبراساً يستضيء به استنباط الحكم الشرعي في القضايا المستجدة والمسائل الطارئة.

والمصلحة المعتبرة شرعاً هي التي شهد الشرع فيها لنوع المصلحة أو لجنسها.

وتلتقي المقاصد والمصالح حين اتفاقهما في المقصد العام من التشريع، وهو حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه صلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه[١].

---

(١) مقاصد الشريعة لابن عاشور ص٦٣.

وتلتقي المصالح والمقاصد أيضاً في تصرفات الناس الشاملة للمصالح والمفاسد سواء أكانت مقاصد (غايات) أم وسائل، فالمقاصد هي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، والوسائل هي الطرق المفضية إليها، والوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل، والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل، وإلى متوسطة[١].

وإذا وجد تعارض بين المصالح رجح المجتهد المصلحة الأقوى اعتباراً، وميزانه في هذا عدة قواعد شرعية منها بالإضافة لما تقدم بيانه:

- إذا تعارضت المصلحة العامة مع مصلحة خاصة، قدمت المصلحة العامة، فقدم العلماء مصلحة أرباب السلع على مصلحة بعض الصناع الذين يتحملون ضمان هلاك السلعة دون تعدّ أو تقصير منهم، وذلك إذا غلب التعدي أو التقصير على مجموع الصناع.

وخرَّج المالكية مشروعية ضرب المتهم الذي قامت القرائن القوية على ارتكابه السرقة على هذا الأصل، مع أنه قد يكون بعض المتهمين أبرياء من السرقة.

- إن قاعدة الذرائع في رأي المالكية والحنابلة تعتمد على أساس القاعدة السابقة أو أصلها في رعاية المصالح، لأن المنع من شيء جائز هو الراجح، لأنه يؤدي إلى مفسدة توازي مصلحة الفعل أو تزيد عنها.

وعند الموازنة بين المصلحة والمفسدة يراعى عموم المصلحة والمفسدة وخصوصهما[٢].

---

(١) المرجع السابق، ص١٤٥-١٤٧.

(٢) مقاصد الشريعة، أ.د. حسن حامد ١/ ٣٦.

ويكون مجال العمل بالمصلحة غالباً أو في حال تجددها أو تغيرها في دائرة المعاملات ونحوها، ومجال اعتبار مقاصد التشريع في كل من العبادات والمعاملات والعقوبات وأحكام الأسرة والعلاقات الداخلية والخارجية مع غير المسلمين، فهي تشمل جميع أحكام الشرع، والمقاصد ثوابت لا تتغير على عكس المصالح، والمصلحة وإن كانت موجودة في العبادات أيضاً، وتحقق مصلحة أخروية أيضاً عدا المصلحة الدنيوية، فهي تتضمن حفظ أحد الأصول الخمسة، وكل ما كان كذلك فهو مصلحة، كما ذكر الغزالي وغيره.

أهم الفروق بين المقاصد والمصالح

تتضح الفروق بين المقاصد والمصالح في جوانب متعددة أهمها ما يأتي:

١- **يتقيد اعتبار المصلحة لبناء الحكم الشرعي في ضوء مقاصد التشريع، لأن المقاصد عامة وكلية، وميزان عام تنضوي تحتها أحكام الشريعة كلها.**

لذا اشترط الشاطبي رحمه الله العلم بمقاصد الشريعة لبلوغ رتبة الاجتهاد، وهو حفظ مصالح الناس، بجلب النفع لهم ودفع الضرر عنهم، لأنه ثبت بالاستقراء أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في الدنيا والآخرة معاً[1]، لقوله سبحانه: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ٢١/١٠٧].

ومن المعلوم أن معيار تحديد النفع والضرر ليس كما يراه بعض الناس، بل كما يراه ويقرره المشرع، وهو الله ورسوله، لأن الإنسان قد

---

(١) الموافقات ٢/٦.

يرى ما هو ضار نافعاً، فيستحل السرقة أو الرشوة أو شرب الخمر مثلاً، وقد يرى ما هو نافع ضاراً، فيجد في الزكاة مثلاً نقصاً لماله، مع أنها تطهير له، وبناء لقاعدة التكافل الاجتماعي، علماً بأن خير الجماعة ينسحب أو يعود على الفرد حتماً، وقد يرى الإنسان أن الخروج إلى الجهاد والدفاع عن الأمة ضار به، مع أنه يحقق النفع العام، ويحفظ كرامة الأمة وعزتها وسيادتها[١].

ويتضح هذا التوجه من قول الله تعالى: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: ٢٣/ ٧١].

٢- المقاصد غاية الشريعة وهدفها الأكبر أو الأعظم

ليست كل من المقاصد والمصالح علة للحكم الشرعي، فلا يصلحان مناطاً محدداً للحكم، وإنما المقاصد غاية التشريع، والموجِّه العام له، والمصالح حكمة التشريع أو حكمة الحكم القريبة المبينة لبناء الشريعة على رعاية المصالح ودرء المفاسد، قال الشاطبي رحمه الله: إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً[٢].

٣- بين المقاصد والمصالح تشابه أحياناً وافتراق أحياناً أخرى

فكل مصلحة ضرورية تدخل تحت لواء المقاصد، وهي معيار أو حكمة تحكمها المقاصد، والمقاصد مظلة عامة تشمل جميع أحكام الشريعة من عبادات وعادات ومعاملات وعقوبات ونحوها. أما المصالح فتتركز غالباً في أبواب المعاملات لتحقيق مصالح الناس في تصرفاتهم وعقودهم وممارساتهم الاقتصادية.

---

(١) أصول الفقه الإسلامي للباحث ٢/ ١٠٧٧ وما بعدها.

(٢) الموافقات، المكان السابق، المقاصد الشرعية من خلال تخريجات الإمام أبي سعيد الكدمي، د. سليم بن سالم ص٩.

وبناء عليه، وصفت المقاصد بأنها المقاصد العامة أو الكلية للشريعة، أو الكليات الخمس التي روعيت في جميع الشرائع من حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسب أو العرض، والمال، لتحقيق سعادة الدارين.

وأما المصالح فهي في الغالب متجهة إلى رعاية المنافع المادية وتصرفات الناس، لذا عرَّف الغزالي المصلحة بأنها في الأصل عبارة عن جلب منفعة أو دفع مضرة[١]. أو جلب نفع أو دفع ضرر مقصود للشارع، لا مطلق نفع أو ضرر، فالمصلحة هي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع، أي إلى نفعٍ مقصودٍ للشارع، وهي ترادف المعنى المناسب للحكم في باب القياس، لأن الأصوليين عرفوا المناسب بأنه الوصف الذي يترتب على شرع الحكم عند مصلحة. والمصلحة اللذة أو الوسيلة إليها.

وأدخلوا دفع المفسدة في المصلحة، وعبروا عن المفسدة بأنها الألم ووسيلته، ثم قسموا كلًّا من المصلحة والمفسدة إلى نفسي، وبدني، ودنيوي وأخروي[٢].

قال العز بن عبد السلام: المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها، والمفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها، والغموم وأسبابها.

٤- المقاصد بمثابة منابر أو فنارات هادية للتشريع لتوجه الأحكام نحو غاية معينة، والمصالح المعتبرة شرعاً إحدى مباني الحكم في رأي جماعة من العلماء، ولكن لا تصلح المقاصد ولا المصالح دليلاً شرعياً مستقلاً أو عاماً على الأحكام، لأن المصالح ثلاثة أنواع: معتبرة،

---

(١) المستصفى ١/ ٢٨٦.

(٢) شرح العضد على مختصر المنتهى ٢/ ٢٣٩، قواعد الأحكام لعز الدين بن عبد السلام ١/ ١٢.

وملغاة، ومرسلة. أما المصالح الملغاة أو الغريبة فليست بحجة قطعاً، وأما المعتبرة فهي عند الغزالي داخلة في القياس الذي يشهد له الأصل المعين، وعند المالكية والحنابلة لها اسم مستقل وهي المصلحة المرسلة، وهي دليل شرعي عندهم عند توافر المناسبة، ويدخل في المصالح المرسلة عند هؤلاء المصلحة الملائمة، وهي التي سكت عنها الشرع، ولم يشهد لها أصل معين بالاعتبار، وإنما هي ملائمة لجنس تصرفات الشرع في الجملة.

والمقاصد ذات دلالة عامة، والحكم الشرعي يتطلب علة معينة، والعلة هي الوصف الظاهر المنضبط الذي يناسب الحكم بتحقيق مصلحة الناس إما بجلب النفع لهم أو دفع الضرر، فالمصلحة هي حكمة التشريع، وليست علته.

الموازنة أو المقارنة بين المقاصد والمصالح

هل تتصور الموازنة بين فئة المقاصد والمصالح؟

الجواب: إن الموازنة أو المقارنة ممكنة في ضوء ما ذكرت من وجود ملتقيات أو أوجه شبه بينهما، ووجود فروق أيضاً بين الفئتين.

فالمقاصد الضرورية خمسة: وهي حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسب أو العرض، والمال، وتليها الحاجيات، ثم التحسينيات، لأن المقاصد ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية، والثاني: أن تكون حاجية، والثالث: أن تكون تحسينية[1].

ومقصد الشريعة من التشريع - كما تقدم - هو حفظ نظام العالم، وضبط تصرف الناس على وجه يعصم من الوقوع في المفاسد.

---

(١) الموافقات ٢/ ٨.

أما المصالح غير الضرورية فهي ثلاث مراتب بحسب قوتها في ذاتها، ومدى تأثيرها في المجتمع، وهي كما تقدم الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات.

وبناء عليه، تتشابه المقاصد والمصالح في تقسيمها ثلاثة أقسام كما تقدم.

والمقاصد الضرورية ثابتة، لذا يعبر عنها بأنها الكليات الخمس، أو الأصول الكلية، وهذا منطقي؛ لأن حماية الضروريات والحفاظ عليها بعد وجودها يعد من أصول الشريعة وثوابتها الدائمة، فلا تقبل النسخ، كما قرر الشاطبي، سواء في مراتب المقاصد الثلاثة (الضرورية والحاجية والتحسينية) أو في كليات الشريعة التي تؤكد حفظ هذه المراتب، كما أن قواعد المقاصد متعلقة بجزئيات الشريعة وفروعها، فلا بد من مراعاة الكليات عند دراسة الجزئيات[١].

أما المصالح فقد يطرأ عليها التغير والتبدل، لأن الحياة في تطور دائم، ومصالح الناس تتجدد بتجدد الأزمنة والأحوال، كما أن أساليب الناس للوصول إلى مصالحهم تتغير في كل زمان ومكان، وفي البقاء على حماية المصالح الماضية عبث وإحراج للناس وإضرار بهم لا يتفق مع قصد التشريع من تحقيق المصالح ودفع المفاسد أو درئها، وهذا أحد أدلة العمل بالمصالح المرسلة، وجعلها أحد مصادر الاجتهاد.

ولكن محاولة جماعة الحداثيين في التمسك بالمقاصد العامة للتشريع وحدها هي محاولة خطيرة، لأنها تؤدي إلى تعطيل النصوص الشرعية، وتجاوزها، وإلغاء مسوغاتها، فعلم المقاصد رائع، ولكنه يعتمد على ضوابط وقواعد، ومنها ضرورة توافر مناط الحكم الأصلي.

---

(١) الموافقات ٣/٨، ١٠٤، ١١٧.

والتمسك بمجرد المصلحة المتغيرة دون إقرار الشرع لجملتها بجنسها أو نوعها هو أيضاً أخطر وأسوأ.

وأما قواعد المقاصد المتعلقة بالتيسير ودفع الحرج فهي أيضاً مقبولة، ولكن ضمن ضوابط الشرع، وقواعده ومقصده العام، ومراعاة مقاصد المكلفين، ومن قواعد الشرع الأخذ باليسر دون التكليف بالشاق، وإذا وجدت مشقة في فعل فهي ليست مقصودة بذاتها، والشريعة تأخذ بالمنهج الوسط الأعدل، ولا تتصادم الشريعة مع الممكن عقلاً أو شرعاً، والمطلوب دوام التكليف. ومن مبادئ رعاية مقاصد المكلفين أن (القصد إلى المشقة باطل)، وأن قصد المكلف في اتخاذ العقود جسوراً إلى الحرام مردود عليه، كاستعمال البيوع الربوية.

والمصالح المعتبرة شرعاً ما كانت من جنس المصالح الشرعية وليست غريبة عنها، وإن لم يشهد لها دليل خاص بها، وهذا ضابط التغير المقبول عند القائلين بحجية المصالح المرسلة.

هذه بعض أوجه الموازنة أو المقارنة بين المقاصد والمصالح، يتبين منها أن رعاية المقاصد أساس في الأخذ بالمصالح في مجال الاجتهاد والتجديد.

الضرورة والحاجة العامة
فقه الموازنات والترجيح - عموم البلوى*

تَقْدِيم

الحمد لله الذي أحل الحلال، وحرم الحرام في جميع الأزمان والأمكنة إلا ما استثناه حالة الضرورة، والصلاة والسلام على خاتم النبيين والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

لقد ازدحمت قضايا المسلمين، وتعقدت مشكلاتهم في كل زمان ومكان، سواء في بلاد الإسلام أو في بلاد غيرهم، بسبب تشابك العلاقات، وهجرة جماعة من المسلمين إلى ديار الغرب واستيطانهم، وممارسة أعمالهم فيها، وكثرة تنقلاتهم، وبحثهم عن لقمة العيش، أو الزيارة للأقارب أو السياحة، أو تلقي العلوم المختلفة في الاختصاصات العلمية المتنوعة، وهذا ينطبق أيضاً على الأقليات الإسلامية في مختلف بلاد الشرق والغرب.

وأدى ذلك إلى إلجاء المسلم والمسلمة إلى الأخذ ببعض الأحكام الاستثنائية، سواء في العبادات، أو المطعومات والمشروبات، أو المعاملات، أو العلاقات الاجتماعية مع غير المسلمين.

---

* المؤتمر الرابع لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكة.

فهل كل ما يرجوه المسلم من الأخذ بحالة الضرورة أو الحاجة سائغ له، أو أن هناك ضوابط وقيوداً معينة؟ مما لا شك فيه أن حالة الضرورة أو الحاجة العامة قائمة في البلاد الإسلامية وغيرها، ولكن ضغط هذه الحالة يكون أشد وأكثر في بلاد الغربة والمجتمعات الغربية أو الشرقية، مما يقتضي بحث الضرورة والحاجة وأثرهما في رفع الإثم عن بعض الوظائف والحرف والمهن، ولا سيما في أثناء التنقلات العلمية أو الاقتصادية، أو ممارسة الأوضاع المعيشية والاجتماعية.

والمهم في الأمر أن ندرك أن الاستثناء لا يصح أن يصبح قاعدة عامة، وأنه لا يصح تعميم الحكم الاستثنائي بإفتاء عام، وإنما يترك الأمر في علاج كل حالة على حدة، ولكل شخص بحسب الظرف الذي يتعرض له ويضايقه أو يجعله في حرج ومشقة، وعليه حينئذ استفتاء أهل العلم لقوله تعالى: ﴿فَسْئَلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ١٦/ ٤٣]. ولا يصح له إلا أن يتقيد بقيود الضرورة والحاجة، لأن كلاً منهما يقدر بقدره، فلا يتوسع في التطبيق، لأن كل فتوى عامة أو قرار مجمعي يساء استعماله غالباً، ويتجاوز الناس حدوده، فيطبقونه في غير موقعه، وهذا خلل ينبغي اجتنابه، لأن رفع الإثم في حال توافر الضرورة أو الحاجة العامة مقصور عليها دون قياس أحوال أخرى عليها، ودون ملاحظة قواعد القياس، لأن ليس كل من ادعى الضرورة يسوغ له العمل بها، وليست جميع الأحوال ذات مقياس واحد.

وهذا يقتضي منا البحث في هذا الموضوع المهم جداً في هذه الخطة البحثية الآتية:

- مفهوم الضرورة والحاجة وضوابطهما.
- أثر الضرورة والحاجة في الاستثناء ورفع الإثم.
- فقه الموازنات والترجيح.
- عموم البلوى وحالة العسر.

مفهوم الضرورة والحاجة وضوابطهما

الضرورة لغة - كما قال الجرجاني في تعريفاته - مشتقة من الضرر، وهو النازل بما لا مدفع له.

واصطلاحاً لها تعاريف متقاربة، منها ما قال الجصاص أبو بكر الرازي: هي خوف الضرر أو الهلاك على النفس أو بعض الأعضاء بترك الأكل[١].

وعبارة بعض المعاصرين: الضرورة أشد دافعاً من الحاجة، فالضرورة هي ما يترتب على عصيانها خطر، كما في الإكراه الملجئ وخشية الهلاك جوعاً.. ولا يشترط تحقق الهلاك بالامتناع عن المحظور، بل يكفي أن يكون الامتناع مفضياً إلى وهن لا يحتمل، أو آفة صحية[٢].

والظاهر من تعريف الضرورة هذا هو الاتجاه نحو ضرورة الغذاء والدواء، فيقاس عليها غيرها، وضابطها كل ما يترتب على مخالفتها ضرر أو خطر يلحق بالنفس ونحوها قد يؤدي إلى الهلاك.

أما الحاجة فهي أعم من الضرورة، وهي التي يترتب على عدم الاستجابة لها ضيق وحرج (مشقة)، أو عسر وصعوبة لا تؤدي إلى الهلاك.

وأما المصلحة فهي المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم، ونفوسهم، وعقولهم، ونسلهم، وأموالهم طبق ترتيب معين فيما بينها[٣].

---

(١) أحكام القرآن ١/ ١٥٠ وما بعدها، وانظر أيضاً كشف الأسرار للبزدوي ٤/ ١٥١٨، القوانين الفقهية لابن جزي ص١٧٣، الشرح الكبير للدردير ٢/ ١١٥، قواعد الزركشي (المنثور في ترتيب القواعد الفقهية) مخطوط ق١٣٧ رقم٨٥٤٣ المكتبة الظاهرية بدمشق، المغني ٨/ ٥٩٥، مغني المحتاج ٤/ ٣٠٦.
(٢) المدخل الفقهي العام للأستاذ الشيخ مصطفى الزرقا: ف٦٠٠، ٦٠٣.
(٣) المحصول للرازي ص١٩٤، المستصفى للغزالي ١/ ١٣٩.

والفرق بين الضرورة والحاجة من وجهين:

الأول: أن الضرورة مبنية على فعل ما لا بد منه للتخلص من المسؤولية، ولا يسع الإنسان الترك. وأما الحاجة فهي مبنية على التوسع والتسهيل فيما يسع الإنسان تركه.

فتوفير حوائج الإنسان ضرورية من ملبس ومسكن ومأوى من الضروريات، فعلى ولي القاصر مثلاً توفيرها له، حتى ولو ببيع عقار القاصر، أما التزويج أو التعليم فهو مجرد حاجة، ورتب الحنفية على ذلك أن تزويج الصغيرة لا يكون إلا بواسطة الأب أو الجد، وبمهر المثل، وبكفء لها.

الثاني: أن الأحكام الاستثنائية الثابتة بالضرورة هي غالباً إباحة مؤقتة لمحظور منصوص صراحة على منعه في الشريعة، أما الأحكام المبنية على الحاجة، فهي في الغالب لا تصادم نصاً صريحاً، وإنما أكثر ما ورد فيها من الأحكام الشرعية هو على خلاف القياس، لبنائها على الحاجة، فهي تخالف القواعد العامة، لا النص، ويكون الحكم الثابت بها غالباً له صفة الدوام والاستقرار، يستفيد منه المحتاج وغيره.

وقد تكون الأحكام الثابتة للحاجة كالأحكام الثابتة للضرورة تبيح المحظور مؤقتاً، وتخالف النص الحاظر، مثل حالات الحاجة الخاصة المنزَّلة منزلة الضرورة.

■ نوعا الحاجة

الحاجة نوعان: عامة وخاصة[١].

أما الحاجة العامة فهي أن الناس جميعاً يحتاجون إليها فيما يمس مصالحهم العامة من زراعة وصناعة وتجارة وسياسة عادلة وحكم صالح.

---

(١) نظرية الضرورة الشرعية للباحث ص٢٤٦.

وأما الحاجة الخاصة فهي أن يحتاج إليها فئة من الناس، كأهل مدينة، أو أرباب حرفة معينة، أو يحتاج إليها فرد أو أفراد محصورون.

ضوابط الضرورة والحاجة

يدعي كل صاحب مصلحة من تجارة أو زراعة أو صناعة أو وظيفة أو مهنة حرة كالخدمات الطبية والهندسية ونحوها أنه مضطر، فيستبيح لنفسه الحرام، ويتخطى النصوص القطعية، كتحريم الربا والفاحشة ونحوهما، وذلك نوع من العبث والضلال، قد يساعد عليه بعض المتساهلين في الفتوى ولاسيما في المجتمعات الغربية.

وهذا يتطلب بيان ضوابط الضرورة أو شروطها وأهمها تسعة[1]:

أ- أن تكون الضرورة قائمة حالَّة لا منتظرة، أي يحصل في الواقع خوف الهلاك أو التلف على النفس أو المال ونحوهما، بغلبة الظن بحسب التجربة، أو بتحقق المرء من وجود خطر حقيقي على إحدى الضروريات الخمس أو الأصول الخمسة الكلية التي صانتها جميع الأديان أو الشرائع السماوية، وهي الدين، والنفس، والعقل، والنسب أو العرض، والمال.

وحينئذ يلجأ الإنسان إلى العمل بالحكم الاستثنائي لدفع الخطر، ولو أدى ذلك إلى إضرار الآخرين، عملاً بقاعدة: «إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما»، فإن لم يوجد خوف مما ذكر لم يجز الاستثناء.

ومسوغات الضرورة آيات قرآنية خمس، منها في سورة البقرة: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ٢/ ١٧٣]

(١) المرجع السابق ص٦٥-٦٨.

وفي المائدة [٥/ ٣] وفي الأنعام [٦/ ١٤٥] وفي النحل [١٦/ ١١٥] والأنعام أيضاً [٦/ ١١٩].

٢- أن يتعين على المضطر مخالفة الأوامر أو النواهي الشرعية، فلا يجد سبيلاً إلا ذلك، فلو وجد الجائع مثلاً طعاماً لدى آخر، جاز له أخذه جبراً بقيمته، وعلى صاحب الطعام أن يبذله له؛ ومن تمكن من الاقتراض قرضاً حسناً من غير ربا أو فائدة فلا يقترض من البنوك الربوية أو يبيع بالربا. والمسوغ للاقتراض بالفائدة أحد أمرين: أن يدفع عن نفسه خطر الموت جوعاً أو عطشاً، أو يكون مآله المبيت في العراء.

فلا يحل له الاقتراض بالفائدة في غير ذلك كبناء بيت وهو ساكن بالأجرة أو في بيت متواضع، ولا شراء سيارة بالفائدة ليعمل عليها، ولا فتح مكتب هندسي أو محاماة أو عيادة طبية، أو تمويل أو توسيع محل تجاري أو صناعي أو زراعي ونحو ذلك.

٣- أن تكون الضرورة مجلئة، بحيث يخشى على نفسه أو عضو من أعضائه التلف، كحالة الإكراه على تناول الخمر مثلاً بوعيد يخاف منه التلف أو الأذى.

٤- ألا يخالف المضطر أصول الشريعة الأساسية، من حفظ حقوق الآخرين، والتزام العدل، وأداء الأمانة، ودفع الضرر، وصون أصول العقيدة والمقدسات الإسلامية، فلا يحل مثلاً اقتراف الزنا حتى في بلد غير إسلامي، بحجة الاضطرار، ولا زواج المتعة عملاً برأي الشيعة، ولا قتل النفس، ولا الكفر، ولا الغصب بأي حال، لأن هذه الأمور الأربعة مفاسد في ذاتها، أي إنها لا تصبح مباحة خلافاً لزعم بعض الجهلة، وإن كان يرخص بالنطق بالكفر في الظاهر مع اطمئنان القلب بالإيمان، لقوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ

وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النحل: ١٦/ ١٠٦].

ومن المعلوم أن الرخصة لا تعني الإباحة في هذه الأمور الأربعة، فالمكره له الفعل مع إقراره بأن ما يقدم عليه من الفعل المكره عليه هو حرام، وحرمته دائمة، لا تطرأ عليه الإباحة فعلاً. وفي غير هذه الأمور تكون الرخصة مباحة.

٥ً- أن يقصر فيما يباح تناوله للضرورة على الحد الأدنى اللازم لدفع الضرر، لأن إباحة الحرام ضرورة و«الضرورة تقدر بقدرها». وكذلك «الحاجة تقدر بقدرها» وهذا رأي الجمهور، فمثلاً يكون تناول اللحم الحرام أو الشرب الحرام بقدر حفظ النفس أو إزالة الغصة.

٦ً- أن يصف الحرامَ طبيبٌ مسلم عدل ثقة في دينه وعلمه، وألا يوجد علاج آخر مباح يحقق المطلوب. وهذا في ضرورة الدواء.

٧ً- أن يمضي على المضطر للغذاء يوم وليلة دون أن يجد ما يتناوله من المباحات، وليس أمامه إلا الطعام الحرام، وهذا مأخوذ من الحديث الصحيح حال إباحة أكل الميتة: «أن يأتي الصبوح والغبوق ولا يجد ما يأكله». والصبوح طعام الصباح، والغبوق طعام المساء. وهذا ما نبَّه عليه ابن حزم[1]، والأصح عدم التقيد بزمن مخصوص، لقول الإمام أحمد: ولا يتقيد ذلك بزمن مخصوص[2].

٨ً- أن يتحقق ولي الأمر - في حال الضرورة العامة - من وجود ظلم فاحش، أو ضرر واضح، أو حرج شديد، أو منفعة عامة بحيث تتعرض الدولة للخطر، إذا لم تأخذ بمقتضى الضرورة، كدفع مال للأعداء تفادياً

---

(١) المحلى ٧/ ٥٠٠، م١٠٢٥.

(٢) المغني: ٨/ ٥٩٥ وما بعدها، كشاف القناع، ط مكة ٦/ ١٩٤.

لخطرهم، أو دفع فائدة ربوية عن قرض خارجي لحاجة الدولة الماسة في رأي بعض المعاصرين.

٩- أن يكون الهدف - في حال فسخ العقد للضرورة - هو تحقيق العدالة، أو عدم الإخلال بمبدأ التوازن العقدي بين المتعاقدين، عملاً بنظرية القوة القاهرة، والظروف الطارئة.

وأما ضوابط الحاجة فهي خمسة، مستمدة من تعريف الحاجة وهي:

١- أن تكون المشقة الباعثة على مخالفة الحكم الشرعي الأصلي أو العام بالغة مرتبة المشقة غير المعتادة أو غير المحتملة عادة، وهي التي تفسد على النفوس تصرفاتها، وتوقعها في الحرج. أما المشقة المعتادة وهي التي تتحملها النفوس عادة، ولا يترتب عليها الإحراج، فهي مغتفرة، لأن كل عمل عادي يحتاج لنوع من المشقة، مثلاً أداء الصلاة وضبط النفس أو حبسها في أثناء الأداء شيء محتمل، أما احتمال التعرض لضيق شديد أو مفسدة أو أذى أو ضرر فهو غير محتمل عادة.

٢- أن تكون الحاجة عامة للمجتمع أو لفئة من الناس، كأهل مدينة، أو أصحاب حرفة معينة، أو جماعة محصورين، فلا تراعى الحاجة الشخصية البحتة، لأن حوائج الناس متعددة.

٣- أن تراعى حالة الشخص المتوسط العادي بنظرة موضوعية، وليس بمعيار الظروف الخاصة بشخص؛ لأن التشريع يتصف بصفة التجرد والحياد والموضوعية، ولا يصح أن يكون لكل فرد تشريع خاص به.

٤- أن تكون الحاجة متعينة، أي ألا يكون هناك سبيل آخر من الأساليب المشروعة توصل إلى الغرض المقصود، سوى مخالفة الحكم العام، وإلا فإن الحاجة للمخالفة لا تكون متوافرة في الواقع.

٥- أن تقدر الحاجة بقدر المطلوب، فلا تزيد عنه؛ لأن القاعدة الشرعية تقرر: «الحاجة تقدر بقدرها» أي كالضرورة تماماً. فإذا انطفأت الحاجة بحد معين فلا يجوز تجاوزها إلى أكثر منها. فالحاجة إلى خيار التعيين مثلاً لدفع الغبن تتحقق - كما يرى الحنفية - بقصر الاختيار على ثلاثة أصناف فقط، لأن الأشياء تتفاوت عادة بين مراتب ثلاث هي: الجيد والوسط والرديء[١].

من أمثلة الحاجة العامة مشروعية بعض العقود الواردة على خلاف القياس وهي عقد السلم والاستصناع والإجارة والوصية والجعالة والحوالة والكفالة والصلح والقراض (المضاربة) والقرض ونحوها. ومشروعية بعض الخيارات[٢] في العقد مما يتعارض مع أصل القوة الملزمة للتعاقد، ومشروعية ضمان الدَّرَك[٣]، وبيع الثمار المتلاحقة الظهور على الرغم من كون بعضها معدوماً عند التعاقد، ودخول الحمام بأجر مع جهالة مدة المكث فيها وجهالة مقدار الماء المستهلك، وإباحة متأخري الحنفية بيع الوفاء (وهو أن يبيع المحتاج إلى النقود عقاراً على أنه متى وفى الثمن استرد العقار) وجواز كثير من عقود المعاملات وأنواع الشركات التي تحدث بين الناس وتقتضيها تجارتهم، مثل شركات الأشخاص والأموال المقررة في القوانين التجارية والمدنية على أساس شركة المضاربة وشركة العنان[٤] وإباحة النظر للعورات لضرورة المداواة، وحل التصوير الخيالي للحاجة، وإيداع النقود في المصارف دون فائدة للحاجة إلى حفظ الأموال، واختلال الأمن المنزلي غالباً، والتلفيق بين المذاهب ولا سيما في

---

(١) البدائع ٥/١٥٧.
(٢) وهي سبعة عشر خياراً في رأي الحنفية.
(٣) وهو ما يدرك الثمن إن خرج المبيع مستحقاً لغير البائع أو معيباً أو ناقصاً.
(٤) علم أصول الفقه للأستاذ عبد الوهاب خلاف: ص٢٤٩، الشركات في الفقه الإسلامي لأستاذنا الشيخ علي الخفيف ص٦٢-٩٧.

المجامع الفقهية للحاجة أو المصلحة، والأخذ برخص المذاهب في أداء مناسك الحج، ومنها الرجم في منى في أي وقت، تفادياً من الضرر المتكرر كل عام، وإعادة التأمين حيث لا توجد شركات تأمين إسلامية لهذا الغرض[١]. ولا يجوز التأمين التجاري ذو القسط الثابت الاختياري في بلد يوجد فيه تأمين إسلامي تعاوني، ويجوز التأمين الإجباري، لأنه ملزم.

ولا يجوز الاقتراض من البنوك الربوية مطلقاً لبناء المساكن مع وجود شركات إسلامية تبيع العقار بالتقسيط.

أثر الضرورة والحاجة في الاستثناء ورفع الإثم

حكم الضرورة أو أثرها هو ما يترتب على وجودها مع ضوابطها رفع الإثم عن المضطر، وتقرير أحكام استثنائية مشروعة لها تناسبها، فتقتضي إباحة المحظور، أو ترك الواجب، أو تأخيره، خلافاً للقواعد العامة المطردة المطبقة أو الواجب تطبيقها في الأحوال العادية.

فللضرورة - ومثلها الحاجة - آثار، من أهمها أنه قد يترتب عليها إباحة المحظور، وقد يقتصر فيها على ارتفاع المسؤولية الأخروية (الإثم) مع بقاء الحرمة، كما تقدم، وقد يترك الواجب، وقد يؤخر الإتيان به.

ولهذه الآثار مجالان: أحدهما عام، والآخر خاص.

والعام هو أثر الاضطرار في الأحكام الشرعية عامة.

والخاص هو أثر المشقة في تيسير الأحكام.

أما الأثر العام فتؤثر الضرورة في الحكم الشرعي فترفعه مؤقتاً، أو تعدِّل فيه أو تغيره.

---

(١) نظرية الضرورة الشرعية للباحث ص٢٤٧-٢٥٥.

ففي حال ضرورة الغذاء والدواء يباح المحظور مؤقتاً دفعاً للضرر عن النفس، فيؤذن للمضطر تناول الميتة والدم ولحم الخنزير، وشرب الخمر لإزالة الغصة، ونحو ذلك مما حرمه الله تعالى من المطعومات والمشروبات.

وهل تبيح الضرورة أو الإكراه رفع الحجاب في بلد إسلامي أو غير إسلامي؟ الجواب هو عدم الإباحة إلا في حالة الإكراه وتعيّن المخالفة.

ويجوز للعامل الذي اغترب أو هاجر إلى البلاد الغربية، ولم يجد عملاً مباحاً أن يعمل في بنك ربوي مثلاً، أو في مطعم فيه محرَّم كخنزير أو خمر، أو في مقهى فيه قمار أو تعاطي محرم أو رؤية ملاهٍ، مدة مؤقتة لينقذ نفسه من الموت جوعاً، مع البحث عن عمل آخر غير محرم ولا مشبوه، ويستمر في عمله السابق حتى يجد ظرفاً أفضل أو عملاً مشروعاً لا شبهة فيه.

وفي حال الإكراه بوصفه أحد حالات الضرورة تكون الأحكام أربعة، في أنواع هي:

■ الأول- رفع الحكم أو إباحته مؤقتاً

يباح الفعل المحرم كأكل الميتة والخنزير وتناول الخمر والدم في حال الإكراه الملجئ فقط، لأن حرمة هذه الأشياء ثابتة بالنص عند الاختيار، والاستثناء من الحرمة إباحة، لقوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ٦/١١٩] والمكرَه مقيس على المضطر، لما قد يلحقه من ضرر في النفس أو العضو أو الكرامة الإنسانية، إذا امتنع عن الأكل من الميتة ونحوها حتى قتل، وكان آثماً إن كان عالماً بسقوط الحرمة في حالته تلك.

■ الثاني - الترخيص في الفعل من غير إباحة

أي إن الإكراه لا يبيحه، لأن حرمته مؤبدة، ولكن يمنع الإثم والمؤاخذة الأخروية، كإجراء كلمة الكفر على اللسان مع اطمئنان القلب بالإيمان، كما تقدم، فذلك يرخص بالإكراه الملجئ فقط، وإن صبر الإنسان على ما أكره عليه وقتل، صار شهيداً.

والأفضل في رأي الحنفية والحنابلة[(١)] الصبر إعلاء لكلمة الله والحق، وإظهاراً لعزة الإسلام، لقول النبي ﷺ لخبيب ابن عدي الذي أكرهه المشركون على ذكر آلهتهم بخير: «إن عادوا فعد»[(٢)].

■ الثالث - الترخيص في الفعل في الجملة مع إباحة صاحب الحق

وهو حقوق الناس المالية، كإتلاف مال الغير، وتناول المضطر مال غيره، يكون الفعل حراماً غير مباح في الأصل، ولكن قد تزول الحرمة بإذن صاحب المال بالتصرف، فيرخص الإتلاف للمكره عليه إكراهاً ملجئاً، أو للمضطر إلى أخذ المال للانتفاع به، مع بقاء الحرمة كالنوع السابق، لأن إتلاف المال في ذاته ظلم، والإكراه لا يبيحه، للحاجة إليه، فإن صبر المستكرَه على ما هدد به بالقتل أو الجرح ونحوهما، وقتل، كان شهيداً، لأنه بذل نفسه لدفع الظلم، وإذا أتلف المال كان ضامناً للتلف.

■ الرابع - عدم الإباحة وعدم الترخيص أصلاً

كالقتل بغير حق، والاعتداء على أحد الأعضاء، والزنا أو الفاحشة، فهذا لا يحل بالإكراه مطلقاً، وإنما يعد الإكراه شبهة تدرأ بها الحدود،

---

(١) كشف الأسرار ١/٦٣٦، القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام الحنبلي، ص٤٩، ١١٨.

(٢) رواه أحمد والبخاري وأبو داوود.

إذا كان الإكراه ملجئاً، استحساناً عند الحنفية، لأن الحد للزجر، ولا حاجة إلى الزجر عند الإكراه.

والخلاصة

أن الإكراه أحد حالات الضرورة لا يعد دائماً من أسباب إباحة المحظور، وإنما قد يباح المحظور به، وقد لا يباح، وحينئذ يعد من موانع المسؤولية فقط، لا من أسباب إباحة الفعل.

وأما الأثر الخاص وهو أثر المشقة في تيسير الأحكام، ففيه تفصيل(١):

أ - إن كانت المشقة حقيقية، وهي المتيقنة أو المظنونة في أنها تُلحِق بالإنسان ضرراً محققاً، فتكون سبباً للتخفيف، كمشقة السفر والمطر، ونحو ذلك مما له سبب معين واقع.

ب - وأما إن كانت المشقة متوهمة، وهي التي لم يوجد فيها السبب المرخص لها، ولا وجدت الحكمة وهي المشقة، فلا ترخيص حينئذ، ويعمل بأصل العزيمة، وهي الأحكام العامة الكلية المقررة ابتداء(٢)؛ لتكون قانوناً عاماً لجميع المكلفين في جميع الأحوال كالعبادات المفروضة، أو التي دعت المصلحة العامة إلى تشريعه من أول الأمر كعقود المعاملات من بيع وإجارة وشركة، وعقوبات القصاص والحدود.

ويترتب على وجود المشقة الحقيقية آثار مختلفة:

---

(١) الموافقات للشاطبي ١/ ٣٣٣ وما بعدها.

(٢) أي لم تسبق في شريعتنا بأحكام أخرى في موضوعها.

فقد يسقط وجوب العبادة كالحج عند فقد الأمن في الطريق، أو عدم الإذن من الحكومة الوطنية أو السعودية، وكالصلاة حال الحيض أو النفاس.

وقد ينقص مقدار الواجب كقصر الصلاة الرباعية إلى ركعتين في أثناء السفر.

وقد يؤجل تنفيذ الواجب كتأجيل الصوم بسبب السفر أو المرض أو الحمل أو الحيض أو النفاس.

وقد تتغير هيئة الواجب، كصلاة الخوف في حال نشوب المعركة الحربية، وصلاة المريض بالإيماء، وصلاة النافلة على الراحلة دون الاتجاه إلى القبلة.

وقد تشرع بعض العقود للحاجة كعقد السلم، والاستصناع، والمضاربة، والمساقاة، ونحو ذلك مما فيه توسعة على الناس، وإن لم تنطبق عليها بعض القواعد العامة في العقود، مثل كون المعقود عليه معدوماً.

فقه الموازنات والترجيح

إن دقة الفقيه المجتهد تتجلى بنحو واضح حين تتزاحم القضايا والاعتبارات في ذهنه، فيدلي كل منها بحجته، أو حين وجود تعارض بين الأدلة، ومجال هذه الموازنات كثيرة.

فيوازن المجتهد مثلاً بين الحلال والحرام، أو بين المفسدة والمصلحة، أو بين المصالح أنفسها، أو بين رتبة الضرر والنفع، أو بين أحوال العزيمة والرخصة، وحينئذ يلجأ المجتهد إلى القواعد الشرعية، أو إلى مقاصد الشريعة، مراعياً ترتيبها.

أ- فإن تعارض الحلال والحرام قدم الحرام، لما روي: «ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال»[١]. ولحديث آخر: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»[٢]. ولأن الاحتياط يقتضي الأخذ بالتحريم، فلو اجتمع في الشيء حظر وإباحة كالمتولد بين ما يؤكل وما لا يؤكل، قدم التحريم على الإباحة، ومن طلق بعض نسائه، ثم أنسيها، حرم وطء الجميع تقديماً للحرمة على الإباحة.

ومن القواعد في هذا الشأن «الضرورات تبيح المحظورات».

ب- وإن تعارضت المفسدة مع المصلحة أو الضرر والنفع قدمت المفسدة أو الضرر عملاً بقاعدة: «درء المفاسد أولى من جلب المنافع»، وذلك بسبب خطر المفاسد وضررها، وعملاً بحديث: «ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم»[٣] فتمنع التجارة بالمحرمات من خمر وغيرها، حتى في بلاد غير إسلامية، ولو أن فيها أرباحاً ومنافع اقتصادية، ولأن الورع والاحتياط يقتضي الامتناع من ذلك، كما أن كل من أعان على تناول الخمر أصابه إثم الشارب، للحديث الثابت: «لعن الله الخمر، وشاربها، وساقيها، وبائعها، ومبتاعها، وعاصرها، ومعتصرها، وحاملها، والمحمولة إليه»[٤].

وهناك قواعد مشابهة للموضوع المذكور وهي «يختار أهون الشرين» و«إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما» و«يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام».

---

(١) أخرجه عبد الرزاق موقوفاً على ابن مسعود، وذكره الزيلعي مرفوعاً، وضعفه البيهقي.

(٢) أخرجه أحمد عن أنس، والنسائي عن الحسن بن علي، والطبراني عن وابصة ابن معبد، والخطيب البغدادي عن ابن عمر، وهو صحيح.

(٣) أخرجه البخاري ومسلم عن أبي هريرة.

(٤) أخرجه أحمد وأبو داوود عن ابن عباس.

ج- إن تعارضت المصالح نفسها وكانت إحداهما عامة والأخرى خاصة، قدمت المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، عملاً بالقاعدة: «يُتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام». فيحجر على الطبيب الجاهل، والمفتي الماجن، والمكاري[١] المفلس. وهذا ينبغي تطبيقه على آراء أغلب المفتين، وبعض الكاتبين في أحكام الأسرة وغيرها من المعاملات في القنوات الفضائية الحالية لإفتائهم الناس بآرائهم الخاصة، أو بأهوائهم دون دليل معتبر، والواقع يقتضي حصر الإفتاء بجماعة موثوقين في دينهم وورعهم وعلمهم، وإيجاد مرجعية علمية موحدة معتمدة منعاً من تعارض الفتاوى وتضاربها وخروجها عن المألوف، ومعارضة النصوص الشرعية أحياناً، ومصادمة الإجماع.

د- إن تعارض العمل بالعزيمة والرخصة الأصل العمل بالعزيمة (الحكم العام الأصلي)، ولا يعمل بالرخصة إلا إذا توافر سبب الترخيص المعتبر شرعاً كالسفر والمرض والحرب، عملاً بالحديث: «إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه»[٢].

هـ- إذا تعارضت المتون[٣] في النصوص المنقولة، عمل بالقواعد الآتية مثل: «النهي يقدم على الأمر»، لأن دفع المفاسد مقدم على جلب المصالح، و«الأمر مرجح على المبيح»، من باب الاحتياط، لأن العامل بالأول عامل بالثاني ضمناً، و«الحقيقة تقدم على المجاز» لعدم افتقار الحقيقة إلى القرينة، فتقدم لتبادرها إلى الذهن، و«الخاص مقدم على العام» أي في القدر الذي يتفقان فيه، لأن الخاص أقوى في الدلالة وأخص بالمطلوب. و«الجمع المعروف يقدم على الجمع المنكر» لأن

---

(١) متعهد نقل الأشخاص أو البضائع.

(٢) أخرجه أحمد والبيهقي عن ابن عمر، والطبراني عن ابن عباس مرفوعاً.

(٣) المتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والإجماع من الأمر والنهي والعام والخاص ونحوها.

الأول لا يدخله الإبهام بخلاف الثاني. و«القول مقدم على العمل» لأنه أبلغ في البيان من العمل[١].

و- المقاصد الشرعية وهي الغاية من الشريعة، والأسرار التي وضعها الشرع عند كل حكم من أحكامها. ومعرفتها ضرورية للمجتهد عند استنباط الأحكام الشرعية وفهم النصوص، ومطلوبة لغير المجتهد للتعرف على أسرار التشريع.

ويقدم المجتهد الضروريات من المصالح على الحاجيات، والحاجيات على التحسينيات.

ويقدم مكمل الضروري على الحاجي والتحسيني، لأن الضروريات - وهي حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسب أو العرض، والمال - أصلٌ للمقاصد الشرعية كلها، فهي أصل للحاجية والتحسينية، ولأن الضروريات أهم هذه المقاصد، لأنه يتوقف على وجودها نظام الحياة، ويترتب على فقدها اختلال نظام الحياة. أما الحاجيات فلا يترتب على فقدها إلا الحرج والضيق ووقوع الناس في المشقة. وأما التحسينيات فيترتب على فقدها خروج الناس عن مناهج الكمال في الحياة.

العسر وعموم البلوى

العسر معناه مشقة تجنب الشيء.

وعموم البلوى شيوع البلاء بحيث يصعب على المرء التخلص أو الابتعاد عنه. وهذا أحد أسباب التخفيف، ومظهر واضح من مظاهر التسامح واليسر في الأحكام الشرعية، ولا سيما في العبادات.

---

(١) انظر الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٣/ ١٨٠، إرشاد الفحول للشوكاني ص٢٤٥ وما بعدها.

من أمثلته صحة الصلاة مع النجاسة المعفو عنها، كدم القروح والدمامل والبراغيث والقيح والصديد، وقليل الدم، وطين الشوارع إذا لم يكن فيه عين النجاسة، وأثر النجاسة الذي يعسر زواله، وذرق الطير في المساجد، وغبار الشوارع، ودخان النجاسة، ورشاش البول على الثوب قدر رؤوس الإبر ونحو ذلك.

والنار مطهرة لما يلقى فيها من نجاسات كالروث والعذرة، فيعد رمادها طاهراً تيسيراً على الناس.

ولا يضر تغير الماء بالمكث الطويل أو بالطين والطحلب، وكل ما يعسر صونه عنه، ويجوز الاستنجاء بالأحجار ونحوها من أنواع الورق غير المكتوب عليه شيء، ويباح للصبي المحدث مس المصحف في أثناء التعلم، ويجوز للحائض والنفساء التعلم والتعليم لشيء من القرآن الكريم، وكذا لمس المصحف، للضرورة أو المصلحة التعليمية.

ويجوز ترك صلاة الجماعة والجمعة بالأعذار المعروفة كالمطر والمرض الشديدين، وإشراف القريب على الموت، والخوف على النفس أو العرض أو المال، وغلبة النوم، وشدة الريح بالليل، وشدة الجوع والعطش، والبرد والوحل، والحر ظهراً.

ويباح أكل الميتة، وأكل مال الغير مع ضمان القيمة إذا اضطر، للقاعدة الشرعية: «الاضطرار لا يبطل حق الغير».

ويجوز للرجال لبس الحرير الخالص للحكة أو في أثناء القتال.

ويباح النظر لوجه المرأة للضرورة وبقدر الحاجة حال الخطبة، والتعليم، والإشهاد، والمعاملة، والعلاج، كما يباح للطبيب النظر لموضع المرض والعورات، لحاجة العلاج إذا أمنت الفتنة والشهوة.

ويسقط الإثم عن الخطأ في الاجتهاد، تشجيعاً على ممارسة الاجتهاد. ويصح عند الإمام أبي حنيفة تولية الفاسق القضاء، للحاجة إليه، ولا يجب تزكية الشهود، عملاً بظاهر العدالة عند المسلم، إلا في الحدود والقصاص.

وينفذ قضاء المرأة لو قضت.

وقد قال شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام: إذا عم الحرام الأرض كالربا ونحوها، جاز الأكل منه للضرورة.

ولا يعد من عموم البلوى تبرج النساء، وترك الحجاب الشرعي، لأن الستر بالحجاب الشرعي غير عسير، ولا يصح التعامل مع البنوك الربوية أو أخذ الفوائد المصرفية أو دفعها، سواء في البلاد الإسلامية أو في المجتمعات الغربية والشرقية بذريعة كون هذه البنوك أصبحت ضرورية في الاقتصاد المعاصر، لأنه يمكن تسيير الحياة الاقتصادية على منهج المصارف الإسلامية، وكذلك التأمين التعاوني الإسلامي، ولكن يعمل بمقتضى الضرورة أحياناً إذا توافرت حالاتها، وتحققت ضوابطها كما تقدم.

كما لا يعد من عموم البلوى أخذ الرشوة أو دفعها في المعاملات الحكومية، إلا إذا تعين ذلك سبيلاً للوصول إلى الحق، فيجوز الدفع، ويحرم الأخذ.

ولا يعد من عموم البلوى استذلال بعض العلماء أو القادة أو الأشخاص أمام ذوي السلطة الطاغية المحلية والخارجية، إلا في حدود المجاملة أو التقية.

وكذلك ليس مسوغاً للناس التلوث بمختلف ألوان الحرام بذريعة أو مظلة عموم البلوى أو عسر التعامل.

الخلاصة

يتعلق بعض المفتين، وبعض الناس العاديين بمظلة الضرورة أو الحاجة أو الأخذ باليسر والسماحة، ودفع الحرج في الإسلام، فيقدمون على الأخذ ببعض الأحكام الاستثنائية أو الرخص الشرعية، حتى لكأن الاستثناء صار هو القاعدة أو الأصل، والأصل أو العزيمة صار هو الاستثناء، وهذا قلب للمعايير، ونسف لأحكام الشريعة العامة، وتصيد للحيلة، سواء أكانت مشروعة أم ممنوعة.

فليس كل من ادعى الضرورة يغتفر له العمل بها، لعدم انطباق معايير الضرورة أو الحاجة العامة أو ضوابطها على المسألة المعروضة، كما أن من رغب بالأخذ باليسر خلافاً لما قررته الشريعة من قيامها على مبدأ دفع الحرج، يعذر في تهاونه أو صنعه.

وليس الترغيب في الشريعة هو الأصل، فقد ينقلب الأمر، ويصبح التهاون ذريعة للتحلل من أحكام الشريعة، وحينئذ يريد منا أصحاب المصالح أن نفتيهم بأهوائهم.

فليتق الله تعالى أهل الفتوى الوالغون بالأخذ بالقواعد العامة، وترك تفاصيل الأحكام الشرعية المنصوص عليها صراحة، أما التأويل وذريعة التيسير فأغلب الحالات غير مقبول فيها التهاون أو الترخيص.

فالضرورة هي ما يترتب على مخالفتها خطر أو احتمال الوقوع في الهلكة. والحاجة العامة قريبة الشبه بالضرورة، وهي التي يترتب على عدم الاستجابة لها الوقوع في الحرج والمشقة أو العسر والصعوبة.

والمصلحة المرعية هي المنفعة التي تكون من جنس المصالح التي بنى الشرع الحكم عليها من حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسب أو العرض، والمال.

إننا حريصون على مراعاة ظروف المضطرين في أساسيات الحياة من المطعم والمشرب، والملبس والكسوة، ولكن ضمن معايير الشريعة ودون تفلت منها.

ويترتب على وجود الضرورة أو الحاجة إذا توافر مفهوم كل منها بدقة رفع الإثم عن المضطر، ومنح المضطر أو المحتاج العمل ببعض الرخص الشرعية، لأن الضرورة أو الحاجة تقدر كل واحدة منهما بقدرها.

وعلى العالم التقيد مبدئياً بما يترتب على الإكراه أحد حالات الضرورة من الأحكام الأربعة المذكورة في البحث، وللإكراه أحد حالات الضرورة ظروف خاصة وأحكام يجب التقيد بها.

وكذلك للمشقة أثر في تيسير الأحكام ضمن ضوابط وقواعد. وفقه الموازنات بالتعبير الحديث ثم الترجيح هو ما أبانه علماء أصول الفقه من بيان قواعد التعارض وأساليب الترجيح بينها، وعلى المفتي المرجح التزام القواعد الشرعية، والاستنارة بمقاصد الشريعة، لا التفلت من أحكام النصوص، قطعية كانت أم ظنية، فلكلِّ اتجاهٍ قواعدُ وضوابطُ.

والعسر (وهو مشقة تجنب الشيء) وعموم البلوى (وهو شيوع البلاء بحيث يصعب على المرء التخلص أو الابتعاد عنه) كلاهما من أسباب التخفيف، ويحكم ذلك قواعد الضرورة القصوى سواء في العبادات أو المعاملات.

مشروع القرار

الضرورة أو الحاجة العامة مبدأ أصيل في الشريعة يمكن الأخذ به استثناء من أحكام الشريعة، فيباح المحظور، ويرفع الإثم عن المضطر، ويترك الواجب أو يؤخر، إذا توافر مفهوم كل منهما وضوابطهما الشرعية، وحينئذ وفي حدود ضيقة فقط يمكن العمل بمقتضى الضرورة، لأن الضرورات تبيح المحظورات.

وتقدر الضرورة أو الحاجة بقدرها، لما دلت عليه نصوص الشريعة في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة من مشروعية الأخذ بالضرورات في الغذاء والدواء ونحوهما، ومنها: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ٢/ ١٧٣] على أن يعمل بالضرورة، وفي مظلة أو حال احتمال التعرض للهلاك جوعاً أو عطشاً، أو الوقوع في المشقة غير المعتادة أو غير المألوفة التي تفسد على النفوس تصرفاتها وأوضاعها، وتوقعها في الحرج والضيق.

وتراعى المصالح العامة في ضوء مقاصد الشريعة المعروفة، ومعيار المصلحة بتقدير الشرع، لا بحسب الأهواء أو عقول بعض الناس، لقوله تعالى: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: ٢٣/ ٧١].

وللإكراه الملجئ أحد حالات الضرورة أحكامه من إباحة الفعل مؤقتاً، كتناول الخمر، أو الترخيص من غير إباحة، كالنطق بالكفر، لقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٦/ ١٠٦] وقد تتوقف الإباحة على إذن صاحب الحق كإتلاف المال، وقد لا يباح الشيء أصلاً كالقتل والجرح وارتكاب الفاحشة، والإضراب عن الطعام حتى الموت.

فقه التعليل وفقه المقاصد

- فقه الواقع
في ضوء مقاصد الشريعة* -

تَقْدِيمُ

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإن موضوع (فقه التعليل وفقه المقاصد - فقه الواقع في ضوء المقاصد) هو أدق موضوع في بابه يثير عدة مشاكل تحتاج إلى الحل الأقوم والأعدل دون إفراط ولا تفريط، أي بالوسطية والاعتدال لحسم هذه المشكلات في أفق المذاهب الإسلامية، أمام هجمة الحداثة، بل مع مراعاة مقتضيات التجديد والتطوير، وتغطية المستجدات دون أن تشرد عن ميزان الشريعة وحاكميتها.

---

* ندوة «تطوير العلوم الفقهية في عُمان»، الفقه الإسلامي والمستقبل، الأصول المقاصدية وفقه الواقع، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في سلطنة عُمان، ٤-٨/ ٤/ ٢٠٠٩م.

ويُعدّ بحث هذه المستجدات الطارئة ضرورة حيوية وأولوية شرعية، لأن المغالطات أو الأهواء والتحدّيات من الآخرين سيل تروّج له أقلام إعلامية مشبوهة أو محاولات تشكيك متواصلة، لمعاداة الفقه الإسلامي ومحاولة إضعافه، وإفساح المجال لعقول البشر غير المنضبطة لجعل سفينة الاجتهاد تسير وفق أهوائهم ومزاعمهم، ولأنهم في الواقع لا يؤمنون بالإسلام وشريعته.

وهذا يقتضي تخصيص محورين للموضوع:

المحور الأول - فقه التعليل

ويتضمن تعريف فقه التعليل وفقه المقاصد، وبيان مجال كل منهما وأمثلتهما، وإيضاح كون الأحكام الشرعية معللة أو غير معللة، وقضية التعليل، أو هل تعلل أفعال الله؟ وهل يعلل بالحكمة ما يعلل بالعلة المنضبطة، والكليات والجزئيات، وما مدى التلاقي والافتراق بين فقه التعليل وفقه المقاصد؟ وهل كان فقه التعليل مجرد فقه نظري لا صلة له بالواقع المعاش أو مجرى الحياة؟ وهل يصلح فقه المقاصد لملء ساحة الاجتهاد؟

المحور الثاني - فقه المقاصد

ويشتمل على بيان معنى المقاصد وأنواعها، وضرورة الاجتهاد المقاصدي للفقيه المجتهد، ومستقبل المقاصد، واحتمال جعل الاجتهاد المقاصدي دليلاً مستقلاً، ومدى انفصال هذا الاجتهاد عن علم أصول الفقه، أو كون كل واحد منهما يكمل الآخر، بحيث لا تغني المقاصد عن أصول الفقه.

ويتطلب ذلك الإجابة عن تساؤلات هي:

١- هل النص والمصلحة صديقان حميمان مقترنان، أو أن بينهما تصادماً وتعارضاً؟

٢- كيف نحافظ على النصوص الشرعية في ضوء الاجتهاد المتحرك أو المرن؟

٣- هل راعت الشريعة مصالح الناس أو أهملتها؟

٤- كيف نحقق المواءمة بين الثوابت والمتغيرات؟

٥- هل يقف الفقيه في الجملة أمام التجديد والتطور أو يتفاعل ويتناغم معه؟

٦- ما مصير المصلحة المستجدة في مقابلة النص؟ أي قضية العقل والنقل.

٧- هل تتقبل الشريعة مفهوم الحداثة أو تحتفظ بأصالتها وسلطانها الدائم على حكم الوقائع؟

٨- ما أصول المقاصد عند المذاهب المتعلقة برعاية المقاصد؟

٩- كيف يتم التفسير المصلحي للنصوص؟

١٠- هل مراعاة فقه الواقع مقصور على فقه المقاصد؟

١١- هل تميِّز الشريعة بين المقاصد والوسائل، وما الفرق بين المقصد الأصلي والتبعي؟

وبالله التوفيق

المحور الأول - فقه التعليل

الفقه عند الأصوليين هو العلم بالأحكام الشرعية العملية، المكتسبُ من أدلتها التفصيلية[1]. وهو دليل واضح على أن الفقه يراد به فقه الواقع، لأن أكثر الأحكام الفقهية هي عملية، فهي الصبغة الغالبة، وبعضها

(١) مرآة الأصول لمنلا خسرو في شرح مرقاة الوصول: ١/٤٨، شرح الإسنوي لمنهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي: ١/٢٦، طلعة الشمس شرح شمس الأصول للعلامة نور الدين السالمي: ٢/١٦٣.

نظري، مثل اختلاف الدِّين أو الرق مانع من الإرث. فليست فقهاً الأحكام العملية أو الاعتقادية المتعلقة بأصول الدين كصفات الله تعالى من العلم والإرادة والوحدانية والسمع والبصر، وكذلك أصول الفقه.

والفقه كله يعتمد على الاستدلال أو التعليل فهو فقه معلَّل، وتلك ميزته العامة، فلا يوصف حكم شرعي مستنبط معتبر إلا إذا استمد من دليل، أو علة، سواء أكانت العلة عامة نابعة من جملة المصادر الشرعية أم خاصة بالقياس، والعلة هي ما شرع الحكم عنده تحقيقاً للمصلحة، وهذا اصطلاح عام عند الأصوليين بالاتفاق، فالعلة أحد أركان القياس الأربعة هي الوصف المعرِّف للحكم، وتتضمن العلة المعتبرة مراعاة المصلحة، بدليل أن العلة هي الوصف الظاهر المنضبط الذي يناسب الحكم بتحقيق مصلحة الناس، إما بجلب النفع لهم أو دفع الشر عنهم.

والمراد بالظهور الاتضاح بحيث يمكن إدراك العلة في المحل الذي ورد فيه الحكم. والانضباط الانطباق على كل الأفراد على حد سواء، أو مع اختلاف بسيط لا يؤبه له. والوصف المناسب للحكم هو الذي يكون ارتباط الحكم به محققاً لمصلحة الناس غالباً، كالإيجاب والقبول الذي ينعقد به العقد من بيع وغيره، وهو علة لعقد البيع مثلاً، فهما وصف ظاهر منضبط يترتب على تشريع الحكم عند وجوده، وهو نقل للملك في البدلين، مصلحة للمتعاقدين.

أما فقه المقاصد فهو الأحكام المستمدة من معانٍ حقيقية أو عرفية عامة، بشرط كون المعنى ثابتاً ظاهراً أو منضبطاً مطرداً[١].

والمعاني الحقيقية هي التي تتحقق في نفسها، بحيث تدرك العقول السليمة ملاءمتها للمصلحة أو منافرتها لها، كإدراك كون العدل نافعاً،

---

(١) مقاصد الشريعة العامة للعلامة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ص ٥١.

وكون الاعتداء على النفوس ضاراً. فما تدركه العقول الشاذة كمحبة الظلم في الجاهلية العربية أو الجاهلية الحديثة عند دول الاستكبار العالمي في الغرب لا اعتبار له ولا قيمة.

والمعاني العرفية العامة ما تألفه نفوس الجماهير وتستحسنه استحساناً ناشئاً عن تجربة ملائمة لمصلحة الجمهور، كإدراك كون الإحسان معنى مفيداً في معاملة الأمة، وإدراك كون عقوبة الجاني رادعة له ولغيره.

والثبوت أن تكون المعاني مجزوماً بتحقيقها، أو مظنونة ظناً غالب الوقوع.

والظهور الوضوح دون خفاء، كحفظ النسب الذي هو المقصد من مشروعية النكاح.

والانضباط كون المعنى له حد معتبر موضوعي، لا زيادة عليه ولا تقصير عنه، كحفظ العقل لتقرير مشروعية التعزير بالضرب عند الإسكار.

والاطراد ألا يختلف المعنى باختلاف الأشخاص والأحوال والأقطار، كوصف الإسلام لترتيب أحكامه، والقدرة على الإنفاق في تقرير مشروعية النكاح.

وبه يتبين أن كلاً من فقه التعليل وفقه المقاصد متقاربان، إلا أن فقه المقاصد يعنى برعاية مقاصد الشريعة العامة وهي الدين، والنفس، والعقل، والنسب أو العرض، والمال.

وكذلك فإنه يُعنى بعمومات الشريعة القائمة على تحقيق صلاح عام أو دفع ضرر عام. أما المعاني العرفية الخاصة أو الاعتبارية الخاصة فلا تصلح مقاصد إلا إذا توافرت أدلة شرعية على اعتبارها، كاعتبار الرضاع كالنسب في تحريم التزوج بالأخت ونحوها من أقارب المرضع، فيحتاج الفقيه إلى

سبر تلك الاعتبارات، فإن حصل له الظن في الجملة بأنها مقصودة للشارع أثبتها كمسائل فرعية قريبة من الأصول، ويلتزم بمواقع ورودها. وإن حصل له الظن بأنها مقاصد شرعية مطردة، فله حينئذ تجاوز مواقع ورودها كاعتبار الذكورة شرطاً في ولاية الإمارة والقضاء، بناءً على العرف العام المطرد بين الناس يومئذ، واعتبار التبني كالبنوة الحقيقية في صدر الإسلام قبل النسخ بآية: ﴿ٱدۡعُوهُمۡ لِأٓبَآئِهِمۡ﴾ [الأحزاب: ٣٣/ ٥].

أما **الأوهام** وهي المعاني التي يخترعها الوهم من نفسه كتوهم أن في الميت معنى يوجب الخوف منه عند الخلوة، فلا تعتبر مقصداً شرعياً، وتوهم كون الغيبة تفطر الصائم.

وكذلك **التخيلات** وهي المعاني التي تخترعها قوة الخيال بالاعتماد على المحسوسات، كتمثل صنف من الحوت على أنه خنزير بحري، لا تعد أيضاً مقصداً شرعياً.

ويؤكد هذا أن الشرع أبطل اعتبار الأوهام والتخيلات مقاصد شرعية كركوب الناقة الهدي (المهداة إلى الحرم) في أثناء الإحرام.

وأما **مجال الفقهَيْنِ** فواضح، فإن فقه التعليل مجاله في الاعتماد غالباً على العلل الخاصة بمسألة معينة وتقرير حكم لها، كجميع أمثلة القياس أحد مصادر التشريع، مثل قياس النبيذ على الخمر لعلة الإسكار.

وأما فقه المقاصد فمجاله أرحب وأوسع لتعرضه لاعتبار مقاصد الشريعة العامة مناطاً للأحكام، كجعل الحفاظ على النفس أساساً لمشروعية القصاص، وتقرير مبادئ الحرية والعدالة والمساواة والشورى التي أضافها الشيخ ابن عاشور وغيره لمقاصد الشريعة العامة.

الأمثلة:

أمثلة كل من فقه التعليل وفقه المقاصد كثيرة:

من أمثلة فقه التعليل[١] السرقة والزنا، كل منهما وصف ظاهر منضبط يترتب على تشريع الحكم عنده وهو التحريم ووجوب الحد مصلحةٌ منضبطةٌ هي المحافظة على الأموال أو الأنساب.

وكذلك القتل العمد العدوان يترتب على تشريع الحكم عنده وهو التحريم ووجوب القصاص مصلحةٌ هي الحفاظ على الأرواح البشرية أو حق الحياة.

وتقاس الوصية على الميراث حالة القتل، فيمنع الموصى له القاتل من الوصية، كما يمنع الوارث القاتل من الإرث، عملاً بالحديث النبوي: «لا يرث القاتل»[٢].

ويقاس الاستئجار على الاستئجار على منع الخطبة على الخطبة، والبيع على البيع المنصوص عليهما في الحديث الثابت: «لا يبع بعضكم على بيع بعض، ولا يخطب على خطبته»[٣] لمنع الأذى وإثارة الحقد والعداوة.

يلاحظ من هذه الأمثلة العناية بالجزئيات، لا الكليات العامة.

ومن أمثلة فقه المقاصد بأنواعها الثلاثة: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات ما يأتي من جانبي الإيجاد والبقاء.

فمن أمثلة **الضروريات** أن الله أوجب لإيجاد الدين الإتيان بأركان الإسلام الخمسة المعلومة، وللمحافظة على الدين شرع الله الجهاد وعقوبة من يريد إبطاله (إبطال الدين) والارتداد عنه.

ولإيجاد النفس شرع الله الزواج لبقاء النوع الإنساني بالتناسل،

---

(١) أصول الفقه الإسلامي للباحث: ١/ ٦٠٤، ٦٤٩، ٢/ ١٠٤٨ - ١٠٥٤.

(٢) أخرجه النَّسائي والدارقطني بلفظ: «ليس للقاتل من الميراث شيء».

(٣) أخرجه البخاري ومسلم عن أبي هريرة بلفظ: «لا يبع الرجل على بيع أخيه، ولا يخطب على خطبة أخيه..» الحديث.

وللمحافظة على النفس أوجب الله تعالى تناول الضروري من الطعام والشراب، وارتداء الملابس، وفرض على قاتل النفس القصاص أو الدية والكفارة.

والعقل الموهوب من الله تعالى أباح الله كل ما ينميه بالعلم والمعرفة، وحرم كل ما يزيله أو يضعفه بتناول المسكرات والمخدرات وغيرها.

والنسل أو العرض شرع لبقائه الزواج، وحرم الزنا والقذف وأوجب الحد على المعتدي للحفاظ عليه.

والمال أوجب الله تعالى لتحصيله الاكتساب المباح، ولتداوله المعاملات من بيع وشراء وهبة وشركة وإعارة.. إلخ، وللحفاظ عليه أوجب الشرع الحد على السارق، وحرم الغش والخيانة والربا والرشوة، وألزم بضمان المتلفات.

ومن أمثلة **الحاجيات** في العبادات تشريع الرخص الشرعية من قصر الصلاة والجمع بين الصلاتين للمسافر، وفي العادات أبيح الصيد والتمتع بطيبات الرزق، وفي المعاملات أبيحت العقود المحتاج إليها من بيوع وإجارات وشركات وضمانات وتبرعات. وفي العقوبات شرع لولي الدم حق العفو عن القصاص، ثم تضامن الأقارب بتحمل دية القتل الخطأ، ودرء الحدود بالشبهات.

ومن أمثلة **التحسينات** في العبادات شرعت الطهارات وأخذ الزينة لستر العورات، وصون الكرامة، والتطيب في حال التجمعات. وفي المعاملات إيجاب الامتناع من بيع النجاسات والمسكرات وسائر المضار والمفاسد، وفي العادات شرعت آداب اجتماعية رفيعة في الأكل والشرب والكلام، وحرمت خبائث المطعومات، واجتناب المشروبات

الضارة. وفي العقوبات منع التمثيل بالقتلى. ووجب الوفاء بالعقود والمعاهدات وحرم الغدر، وقتل النساء والأطفال والرهبان والمدنيين في الحروب.

يفهم من هذه الأمثلة عناية المقاصد بالكليات لا بالجزئيات.

تعليل الأحكام

ظاهرة تعليل الأحكام في المعاملات والعقوبات، وبيان حكمة التشريع في العبادات هي السائدة في القرآن الكريم والسنة النبوية، فمن استعرض آيات القرآن والأحاديث وجدها مقرونة ببيان عللها أو حكمتها، لتحقيق مصالح العباد، إما لجلب النفع لهم أو لدفع الضرر عنهم، وعنوان ذلك قول الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ٢١/ ١٠٧] ففي القرآن ما يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة تشتمل على تعليل الأحكام بالحِكَم والمصالح[١].

وأجمع العلماء على أنه لا يوجد حكم بغير علة[٢]، والمشهور عن الفقهاء التعليل[٣].

وأما ما يقول به علماء الكلام ومنهم الفخر الرازي من أن أفعال الله تعالى لا تعلل فمعناه تنزيه الله تعالى عن أي نقص، فلا يحمله سبحانه على الحكم شيء، وإنما يشرع الحكم ابتداء من دون أي باعث أو مؤثر أو علة، فهذا معنى مقبول في العقيدة، أما بالنسبة إلى البشر فظاهرة التعليل في الأحكام ملحوظة وواضحة في النصوص الشرعية.

ويعدُّ الإمام الشافعي في كتابه الرسالة أول مدونة في أصول الفقه

---

(١) مفتاح دار السعادة: ٢/ ٢٢.
(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ٣/ ١٢ - ١٤، ط صبيح.
(٣) الإبهاج شرح المنهاج للسبكي: ٣/ ٤١.

سبّاقاً في إيضاح الكلام في بناء القياس على العلة، وكذلك في تعليل الأحكام بصفة مطلقة.

لكن العبادات والمقدرات لا تعلل لبنائها على أساس التعبد بها، وقد قسم العلّامة نور الدين السالمي الأمور الخارجة عن سَنَن القياس ثلاثة أنواع(١):

النوع الأول: ما لا تدرك له علة من الأحكام، كأعداد الركعات في الصلوات المفروضة، ومشروعية القَسَامة والشفعة.

النوع الثاني: أن يكون ذلك الحكم موجوداً في صورة، وله علة مفهومة وحكمة معلومة، لكن لا نظير له من الشرعيات، كقصر المسافر للصلاة في السفر دون حالة الحَضَر تخفيفاً عن المسافر.

النوع الثالث: أن يكون ذلك الحكم مقصوراً على بعض أفراد ذلك النوع مع وجود النظير، لكن قُصر لدليل شرعي أوجب قصره عليه، وذلك كبيع العرايا(٢).

ثم أورد الشيخ السالمي ثلاثة أقوال في تعليل الأحكام المنصوص عليها مرجحاً عدم ثبوت التعليل بجميع الأحكام، كيلا ينسد باب القياس، ولئلا يؤدي إلى التناقض.

التعليل بالحكمة

الحكمة هي ما يترتب على الحكم الشرعي من جلب مصلحة أو دفع مفسدة أو ضرر. أو هي - بتعبير الشيخ السالمي - تحصيل المصلحة أو دفع المفسدة. ويرى جمهور الأصوليين أنه لا يصح التعليل بالحكمة،

---

(١) طلعة الشمس: ٢/ ١٦٠، ١٦٥.

(٢) وهو بيع الرطب الجديد بالتمر القديم فيما دون خمسة أوسق (٦٥٦ كغ).

وإنما التعليل يكون بالعلة، لأنها وصف ظاهر منضبط يناسب الحكم بتحقيق مصلحة الناس، إما بجلب النفع لهم أو دفع الشر عنهم.

وسبب التفرقة أن الحكمة قد تكون أمراً خفياً لا تدرك بحاسة ظاهرة، أو أمراً غير منضبط يختلف باختلاف الأحوال أو باختلاف الناس، كإباحة البيوع، لدفع الحرج عن الناس بسد حاجتهم، والحاجة أمر خفي، فقد تكون المعاوضة بالبيع لحاجة أو لغير حاجة. وإباحة الفطر في رمضان في أثناء السفر لدفع المشقة، والمشقة تختلف باختلاف الأحوال والناس.

وبناءً عليه، يمنع جمهور الأصوليين التعليل بالحكمة مطلقاً، سواء أكانت خفية أم ظاهرة، منضبطة أم غير منضبطة.

قال الآمدي: الإجماع منعقد على صحة تعليل الأحكام بالأوصاف الظاهرة المنضبطة المشتملة على احتمال الحُكم.

والمختار جواز التعليل بالعلة دون الحكمة[1]. والعلة تشتمل على الحكمة، وهو رأي الشاطبي والدهلوي وغيرهما، مثل الشيخ السالمي والبدر الشماخي[2].

الكليات والجزئيات[3]

الكليات ما دلت عليه نصوص القرآن والسنة الثابتة بخصوصها، المؤسِّسة لنظام التعامل المستقر، كالعدل في آية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النحل: ١٦/ ٩٠] وأداء الأمانة في آية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٤/ ٥٨] والوفاء بالعقود في آية: ﴿أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ﴾ [المائدة: ٥/ ١]

(١) الإحكام للآمدي: ٣/ ١٢.
(٢) طلعة الشمس: ٢/ ١٨٤ وما بعدها.
(٣) انظر المقاصد عند الإمام الشاطبي، د. أحمد الريسوني، ص٣٥٨-٣٦٨.

ومنع الضرر في حديث: «لا ضرر ولا ضرار»[١] والعمل بالنية في حديث: «إنما الأعمال بالنيات»[٢].

ومثلها ما دلَّ عليه استقراء النصوص بعمومها أو جنسها، وهي مقاصد الشريعة بأنواعها الثلاثة (الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات) والقواعد الكلية الخمس وهي: الضرر يزال، والمشقة تجلب التيسير، واليقين لا يزول بالشك، والأمور بمقاصدها، والعادة محكَّمة. وهي متفق عليها[٣].

والجزئيات ما دلت عليها الآية الخاصة الواردة بمسائل معينة، كآية الدين، وحديث «إنما البيع عن تراض»[٤]، وحديث النهي عن بيع وسلف، وعن بيع الشيء قبل القبض، ونصه: «لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك»[٥].

والمنهج الواجب اتباعه هو ضرورة العمل بالنصوص الثابتة في ضوء المقاصد العامة، حيث تفهم هذه النصوص على أساس الجمع بين النص والمقاصد الشرعية دون تعطيل جانب وتفعيل جانب آخر، وهو المقصود بالاجتهاد المقاصدي. وهو الذي قرره الشاطبي حيث قال[٦]: «الشريعة كلها مبنية على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينيات.. والجزئيات فما تحتها مستمدَّة من تلك

---

(١) أخرجه مالك وأحمد وابن ماجه عن ابن عباس، وهو حديث حسن.
(٢) أخرجه الشيخان (البخاري ومسلم) عن عمر ﷺ.
(٣) انظر طلعة الشمس: ١/ ٢٩٠.
(٤) أخرجه ابن حبان وصححه.
(٥) أخرجه الخمسة (أحمد وأصحاب السنن) وصححه الترمذي وابن خزيمة والحاكم عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده.
(٦) الموافقات: ٣/ ٥ - ٨.

الأصول الكلية، شأن الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات. فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات» أي فهم الجزئيات في ضوء الكليات. والمراد بالجزئيات الجزئيات الحقيقية، كنصوص الأدلة التفصيلية، أو الإضافية، كالقواعد الكلية التي تندرج تحت كليات المراتب الثلاث الأعم منها. وهذا ما سماه الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي بالمدرسة الوسطية في مواجهة مدرسة التزام النصوص الجزئية، والمدرسة المقابلة التي تزعم أنها تعنى بمقاصد الشريعة[١].

فلا يصح الاقتصار على حرفية النصوص الجزئية كمدرسة الظاهرية، ولا الاعتداد بمدرسة الحداثة[٢] التي تزعم أنها تعمل بمقاصد الشريعة، ويشترك في هذا الاتجاه بعض المطالبين بتفعيل مقاصد الشريعة، الذين يقولون: نعتمد ما نسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله نستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية، ونعمد إلى ما هو من مسائل أصول الفقه.. فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل - علم مقاصد الشريعة[٣].

ما بين فقه التعليل وفقه المقاصد

يثير هذا العنوان بحث أربعة موضوعات: وهي مدى التلاقي والاختلاف بين الفقهَين، وتفنيد تهمة كون فقه التعليل قاصراً عن مجاراة التطور، أو كونه فقهاً نظرياً غير عملي، ومدى خطورة الاعتماد على فقه المقاصد وحده.

---

(١) ينظر بحثه المقدم إلى ندوة مقاصد الشريعة عند المذاهب الإسلامية في لندن، آذار/مارس ٢٠٠٥م، بعنوان: «بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية» ص٤-٥.

(٢) وهي تشمل العلمانيين والمستغربين والحداثيين الجدد، ويجمعهم التفلت من نصوص الشريعة.

(٣) نحو تفعيل مقاصد الشريعة، د. جمال الدين عطية: ص ٢٣٦.

أما الموضوع الأول (مجال التلاقي والاختلاف بين الفقهَين) ففيه تفصيل، يختلف فقه التعليل عن فقه المقاصد إذا كان التعليل مقصوراً على الاعتماد على علة ضيقة المجال أو المعنى، وهي كونها مجرد وصف منضبط ظاهر، مقصور على القياس بالمعنى الضيق وهو الذي استنبطه الفقيه.

وهما يتلاقيان ويتفقان إذا كان فقه التعليل يجعل العلة وصفاً ظاهراً يترتب على تشريع الحكم عنده مصلحة للناس، كما تقدم في تعريف العلة. وهذا يتفق مع اعتبار مقصد التشريع، وهو المحافظة على مصالح العباد، وهي بأنواعها الثلاثة تشمل الضروريات والحاجيات والتحسينات.

وأما الموضوع الثاني والثالث وهو كون فقه التعليل قاصراً عن مجاراة سنة التطوير والواقع، فهو اتهام باطل لا يتفق مع الواقع، لأن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، وهي شريعة حية متطورة ومرنة، كما أعلن ذلك مؤتمر لاهاي سنة ١٩٣٧م، ثم مؤتمر باريس سنة ١٩٥١م، ولأن أغلبية أحكام الفقه مبنية على بحث الواقع أو مراعاة الواقع، بدليل مطالبة المفتي الفقيه بالإجابة عن الأسئلة التي تفرزها المستجدات أو القضايا الطارئة، كما هو معروف، وعليه استشعار الوقائع، وملاحظة الأعراف والعادات.

وجميع أئمة المذاهب ما عدا المذهب الحنفي كانوا يقصرون اجتهاداتهم على المسائل الواقعية، ويبتعدون عن المسائل الافتراضية، فالفقه غالباً يراعي الواقع.

قال القرافي: «الجمود عن المنقولات أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد المسلمين، والسلف الماضين»[1] فلا بد في الفقه من الانسجام مع الأعراف والعوائد، ومراعاة المصالح، فإن تغير العرف أو تبدلت

---

(١) الفرق ٣٨ المسألة الثالثة: ١/ ١٧٧.

... الحكم، والقاعدة الفقهية تقول: «لا ينكر تغير الأحكام
... (م/ ٣٩ من المجلة).

... من الأحكام القابلة للتغيير الأحكام الاجتهادية من قياسية
... وكل ... ك دليل على تفاعل الفقه الإسلامي مع الحياة،
... تطور ... راعاة الواقع.

... رابع (... خطورة الاعتماد على فقه المقاصد وحده)
... المصالح الجزئية للقرآن الكريم والسنة الصحيحة،
... وهم «أدعياء التجديد» أن الدين جوهر لا شكل،
... يفة لا ... وهم في الواقع ليسوا مجددين، بل دعاة تغريب
... دعاة التقليد للغربيين وأكثر المستشرقين) بل تنصّل من
شريعة ... لى، واقتصار على عموميات محددة، وإهمال لنصوص
... ية، وتلاعب بالنص، فهؤلاء الظاهرية هم المعطلة الجدد في
... بادة والمعاملة وغيرها.

... الثاني - فقه المقاصد

تعريف المقاصد وشروطها وأنواعها

مقاصد الشريعة هي المعاني والأهداف الملحوظة للشرع في جميع أحكامه أو معظمها.

أو هي الغاية من الشريعة والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من الأحكام.

وهي ذات أهمية أساسية في الاجتهاد لمعرفة أسرار التشريع، بل من

(١) بحث أ. د. يوسف القرضاوي، المرجع السابق والمكان السابق.

شرائط أهلية الاجتهاد، قال الشاطبي رحمه الله: إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين:

أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها.

والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها[١].

أما شروط اعتبار المقاصد فهي أربعة: أن يكون المقصد ثابتاً، ظاهراً، منضبطاً، مطرداً[٢].

والثبوت كما تقدم أن تكون المعاني (معاني المقاصد) مجزوماً بتحققها أو مظنوناً ظناً قريباً من الجزم.

والظهور الاتضاح، بحيث لا يختلف الفقهاء في تشخيص المعنى، كحفظ النسب المترتب على الزواج.

والانضباط أن يكون للمعنى قدر أوحد غير مشكوك فيه، بحيث لا يتجاوزه ولا يقصر عنه، كحفظ العقل المترتب على تحريم الخمر ونحوه من المخدرات.

والاطراد ألا يكون المعنى مختلفاً باختلاف الأزمان والأماكن، مثل وصف الإسلام، والقدرة على الإنفاق، في اشتراط الكفاءة في عقد الزواج، لدى المالكية.

فإذا تحققت المعاني بهذه الشروط، حصل اليقين بأنها مقاصد شرعية، ولا اعتبار بعدئذ بالأوهام والتخيلات، كما تقدم بيانه.

- **والمصالح بحسب قوتها في ذاتها وتأثيرها ثلاثة أنواع[٣]:**

١- المصالح الضرورية، وهي التي يتوقف عليها حياة الناس الدينية

---

(١) الموافقات: ٤/١٠٥ - ١٠٦.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية للعلامة محمد الطاهر بن عاشور: ص٥١-٥٥.

(٣) الموافقات: ٢/١٢، المستصفى للغزالي: ١/١٣٩ - ١٤١.

والدنيوية، بحيث إذا فقدت اختلت الحياة في الدنيا، وشاع الفساد وضاع النعيم الدنيوي، وحل العقاب في الآخرة.

والضرورات خمس وهي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وهي أقوى مراتب المصالح.

والشرع حفظ هذه الضروريات من ناحيتين: ناحية إيجادها وتحقيقها، وناحية بقائها واستمرارها.

٢- الحاجيات، وهي المصالح التي يحتاج إليها الناس للتيسير عليهم، ورفع الحرج عنهم، وإذا فقدت لا يختل نظام حياتهم، كحال الضروريات.

مثل إباحة العقود المحققة لحاجات الناس من بيوع وإجارات وشركات وضمانات وتبرعات.

٣- التحسينات أو الكماليات: وهي المصالح التي تقتضيها المروءة، ويقصد بها الأخذ بمحاسن العادات ومكارم الأخلاق، وإذا فقدت لا يختل نظام الحياة كما في الضروريات، ولا ينالهم الحرج كما في الحاجيات، ولكن تصبح حياتهم مستقبحة في تقدير العقلاء وذلك مثل آداب الطعام والشراب وما شابه ذلك.

- **نوعا المصالح**

ويلاحظ أن هذه المقاصد تتضمن رعاية مصالح العباد ودفع مضارهم هي أساس التعليل بالأوصاف المناسبة، والمصالح نوعان: أخروية ودنيوية، والأخروية ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحِكَم. والدنيوية ما تضمن حفظ الدماء، والأموال، والفروج، والعقول، وأحكام الدِّين الظاهرة. ومن المصالح في الدنيا والآخرة ما تتضمنه العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله،

وأحوال القلوب وأعمالها، كمحبة الله تعالى، وخشيته، وإخلاص الدين له، والتوكل عليه، والرجاء لرحمته ودعائه، وغير ذلك من المصالح في الدنيا والآخرة، وكذلك فيما شرعه الله من الوفاء بالعهود، وصلة الأرحام، وحقوق الجيران، وحقوق المسلمين بعضهم على بعض، وغير ذلك من أنواع ما أمر به ونهى عنه، كما ذكر ابن تيمية رحمه الله[١].

وكذلك هناك مكمّلات المصالح السابقة، وهي مكمل الضروري، ومكمل الحاجي، ومكمل التحسيني، ولكل منها أمثلة[٢].

ضرورة الاجتهاد المقاصدي للفقيه المجتهد

إن من شروط تكوين ملكة الاجتهاد عند المجتهد - كما تقدم - أن يدرك مقاصد الشريعة العامة في استنباط الأحكام، والمراد من هذه المقاصد حفظ مصالح الناس بجلب النفع لهم ودفع الضرر عنهم، لأنه ثبت بالاستقراء أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في الدنيا والآخرة معاً، قال الله تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ٤/ ١٦٥] وقال سبحانه: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ٢١/ ١٠٧][٣].

ومن أهم ما ينبغي للمجتهد العلم به وإدراكه معرفة ترتيب المقاصد، فالضروري ومكمله أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي، كما أبان الشاطبي[٤].

والاجتهاد المقاصدي يبدأ بالنظر في النصوص الشرعية أولاً، فيستنبط

---

(١) مجموع الفتاوى: ٣٢/ ٢٣٤، ونظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي للريسوني ص٦٧-٦٨.

(٢) الموافقات: ٢/ ١٢ - ١٦، وكتابي أصول الفقه الإسلامي: ٢/ ١٠٥٢-١٠٥٣.

(٣) الموافقات: ٢/ ٦.

(٤) الموافقات: ٢/ ١٦ - ٢٥.

المجتهد الحكم منها بحسب قواعد أصول الفقه، ثم إن لم يوجد نص صريح في المسألة يلتزم الإجماع، فإن لم يوجد لجأ إلى القياس على النظائر والجزئيات، ثم العمل بالاستحسان، ثم إعمال المصالح المرسلة، فأحكام الشريعة قابلة للقياس عليها باعتبار العلل والمقاصد القريبة والعالية، أي الاعتماد على جنس المصالح المستفادة من النصوص، فإن كانت الأوصاف التي أنيط بها الحكم الشرعي فرعية قريبة سميت عللاً، مثل الإسكار، وإن كانت كليات سميت مقاصد قريبة مثل حفظ العقل، وإن كانت كليات عالية سميت مقاصد عالية، وهي نوعان: مصلحة ومفسدة[١].

وقد أثبت التحقيق أن العمل بالمصلحة المرسلة لا يقتصر على مذهب المالكية والحنبلية والإباضية الذين عرّفوها بقولهم: هي عبارة عن وصف مناسب ترتبت عليه مصلحة العباد، واندفعت به عنهم مفسدة، لكن الشارع لم يعتبر ذلك الوصف بعينه، ولا بجنسه في شيء من الأحكام، ولم يعلم منه إلغاء له، وبذلك سمي مرسلاً، وإنما سمي هذا النوع من الاستدلال، لأنه ليس بنص ولا إجماع ولا قياس، وما عدا الثلاثة فهو استدلال[٢].

والحاصل: أن جميع المذاهب السنية يقولون بالمصالح المرسلة على اختلاف في قدر الأخذ بها، خلافاً للشيعة الإمامية الذين لا يقولون بالمصالح المرسلة إلا ما رجع منها إلى العقل على سبيل الجزم[٣]. وتعدُّ مقاصد الشريعة العامة بأنواعها الثلاثة وبمكملاتها أصول المصالح وغيرها من مصادر التشريع في التفسير والتكميل والاجتهاد.

- **والاستحسان يشمل أمرين:**

١- ترجيح قياس خفي على قياس كلي، بناء على دليل.

---

(١) مقاصد الشريعة لابن عاشور: ص ١٠٨ وما بعدها.

(٢) طلعة الشمس للسالمي: ٢/ ٢٨٠.

(٣) كتابي أصول الفقه الإسلامي: ٢/ ٧٥٨.

٢- استثناء مسألة جزئية من أصل كلي أو قاعدة عامة، بناء على دليل خاص يقتضي ذلك[١].

فإن لم يوجد استحسان ولا مصلحة مرسلة يؤخذ بمبدأ سد الذرائع ومنع الحيل، ثم بالقواعد الشرعية، فإن لم يوجد يعمل بالعرف الصحيح الذي لا يخالف الشريعة، فإن لم يوجد عرف، أخذ المجتهد بمذهب الصحابي، ثم بالاستصحاب آخر مدار الفتوى.

مستقبل المقاصد ومدى صلته بأصول الفقه

إنني مع تقديري الكبير لبحث مقاصد الشريعة لست من المبالغين في شأنه، بمحاولة جعله علماً مستقلاً عن الأدلة الشرعية، ولا عن النصوص الشرعية، ولا عن علم أصول الفقه، وإنما هو أحد مباحث علم الأصول، المتعلق بكليات الشريعة، ويستفاد منه في علم القانون لتنظيم المجتمع، وتحديد مدى تدخل الدولة في حريات الأفراد، لأن هدفه العام واضح وهو تحديد مآلات التشريع، ورصد أسراره وأهدافه وغاياته، سواء على مستوى الشريعة كلها، أو مستوى كل نظام فيها، أو على مستوى القانون، فيجدر بنا تفعيل المقاصد بالاستفادة منها دون مبالغة، ودون توجيه لجعل علم المقاصد علماً مستقلاً قائماً بذاته.

إن الاجتهاد المقاصدي بمثابة الرادار لآفاق الاجتهاد كله، فهو يرصد اجتهادات العلماء ويوجههم وجهة سليمة وحيوية، ولا مانع من إعمال العقل والتجربة في تحديد مجالاته، وتعبيد طرق الاجتهاد بصفة عامة.

والنصوص الشرعية هي الأصل العام في الشريعة، ومسلك الاجتهاد المقاصدي يتمثل في ضرورة إدراك مضمونه، والجمع بين الكليات والأدلة الخاصة، والعناية بجلب المصالح ودرء المفاسد مطلقاً في ضوء الشريعة،

---

(١) المرجع السابق: ص ٧٣٩.

واعتبار المآلات والغايات، كما أوضح الدكتور أحمد الريسوني في كتابه (نظرية المقاصد) وغيره، علماً بان هذا الاجتهاد كان قبل الشاطبي منبثقاً من فكر الإمام الجويني والغزالي وغيرهما.

وجدوى العناية ببحث مقاصد الشريعة أو الاجتهاد المقاصدي يتجلى في مجالات كثيرة منها كما ذكر الدكتور جمال الدين عطية وغيره[١] بيان كمال الشريعة الإسلامية، والاطمئنان على الإيمان، ومعرفة المؤمن مشروعية ما يعمل، وردع المشككين، وبيان أن الأحاديث الصحيحة توافق المصالح الشرعية، والترجيح بين الآراء والأقيسة والمذاهب، وسد باب التحيل بالحيل الممنوعة الفاسدة، وضرورة إعمال فتح الذرائع وسدها، والتقريب بين المذاهب والإسهام في إزالة الاختلاف، مع التحفظ على قول الدكتور عطية: إن القواعد الأصولية لا تصلح لأن يحتكم إليها عند الاختلاف، لأنها ظنية غير قطعية، والواقع أن بعضها ظني وبعضها قطعي، وبعضها مقصور على دائرة مذهب معين، فلا يصلح الاحتجاج بقاعدة في مذهب على مذهب آخر.

كما أن الاجتهاد المقاصدي لا يصلح أن يستقل عن علم أصول الفقه، لأن هذا العلم ذو آفاق واسعة وعديدة، ويشتمل على كل ما يتعلق بالحكم الشرعي وأدلته أو مصادره من النصوص وغيرها من قواعد تفسير النصوص.

أما علم المقاصد فهو مقصور على نطاق محدد، وهو تحديد أفق العمل بالمصالح ودرء المفاسد، وهذا التكامل هو الذي يجعل علم المقاصد جزءاً لا يتجزأ من أصول الفقه في رأي أكثر علماء العصر.

ويؤكد هذا الاتجاه في أن مقاصد الشريعة لا تغني عن أصول الفقه أن العلامة ابن عاشور لا يرى أن مقاصد الشريعة تغني عن أصول الفقه، بل

---

(١) نحو تفعيل مقاصد الشريعة: ص ١٧٨ - ١٨٤.

صرح بترك علم أصول الفقه على حال تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية.

ويقول: أدلة الشريعة اللفظية لا تستغني عن معرفة المقاصد الشرعية.. وقد حاول بعض النظَّار من علماء أصول الفقه أن يجعلوا أصولاً قطعية، فطفحت بذلك كلمات منهم[١]. ويقول ابن عاشور أيضاً: «إن أصول الفقه يجب أن تكون قطعية، وأن من حق العلماء ألا يدوِّنوا في أصول الفقه إلا ما هو قطعي»[٢]، ثم هو بنفسه يقول: مقاصد الشريعة مرتبتان: قطعية وظنية.

وأقول: إن هناك عِلمين لا نظير لهما في غير الإسلام ألا وهما: علم مصطلح الحديث، لتوثيق الأحاديث وبيان الصحيح منها، وعلم أصول الفقه لمعرفة مباني الأحكام الشرعية ومصادر وطرق تفسير النصوص. وإني أخالف ابن عاشور في ضرورة كون هذه الأصول الفقهية ينبغي أن تكون قطعية، والحال أن أغلب الأحاديث أو السنة النبوية هي ظنية لا قطعية، وتعد الهجمة على أصول الفقه مشبوهة تؤدي إلى تدمير الشريعة، وهذا لا يرضى به غيور على حرمات الإسلام، لأن العمل بالظن واجب، والقطعيات في الاستدلال لا في الثبوت نادرة في القرآن وغيره.

- **والكلام عن فقه المقاصد يتطلب الإجابة عما يأتي من الأسئلة وهي:**

١- هل النص والمصلحة صديقان حميمان مقترنان أو أن بينهما تصادماً وتعارضاً؟

الواقع وكما تقدم أنه توجد علاقة حميمة بين النص والمصلحة، ودل استقراء الأحكام الشرعية على أن جميع الأحكام المقررة في تكاليف

---

(١) كتابه «مقاصد الشريعة» ص ٢٧ وما بعدها، ٤٠.

(٢) المرجع السابق: ص ٨.

العباد روعي فيها تحقيق مصالح العباد، فلا تعارض ولا تصادم بين المصلحة والنص في الواقع إلا فيما يثور في أذهان بعض الناس باعتبار أن المصلحة إما عقلية، أو طارئة، أو وقتية لا استدامة ولا دوام لها.

وما قد يتوهم أن المصلحة تعارض النص - وهو خالد دائم - فلأنه ربما كان النص قد انتهى مفعوله وزالت حكمته، كانتهاء حكم وجوب الصمود أمام عشرة من الأعداء في الحرب، أو لعدم توافر مدلول النص كعدم وجود معنى تأليف القلوب للزكاة وعدم الحاجة إلى التأليف، وإيقاف تطبيق حد السرقة عام الرمادة (المجاعة) لوجود الشبهة المسقطة للحد، فالنص ما يزال ساري المفعول إذا توافرت شروط تطبيق النص.

وأما تصور نجم الدين الطوفي في حال وجود تعارض بين المصلحة والنص، فالمراد النص الظني في تقديره، لا القطعي كالمقدرات والعبادات، لأن الشارع حددهما بوضوح، وأما النص الظني ففيه احتمالات في فهمه، وليس قطعي الدلالة، قال الشيخ الأستاذ محمد أبو زهرة[١] في تقديم المصلحة على النص إذا تعارضا: «إنه لا يمكن أن يكون ثمة تعارض بين مصلحة يقينية ونص قطعي».

وأما قول ابن القيم: «حيثما توجد المصلحة فثم شرع الله ودينه» فلم يُرد بها أي مصلحة، وإنما ذكر ذلك بمناسبة الكلام عن العدل، والرد على من أنكر الأخذ بالقرائن وقصرها على الشهادة وحدها، وأراد إعمال المصلحة فيما لا نص فيه، أو فيما فيه نص يحتمل أكثر من معنى، يترجح أحدهما بالمصلحة.

وكلمة ابن القيم هي: «حيثما وجدت المصلحة أو وجدت أمارات العدل، وأسفر وجهه فثم شرع الله ودينه»[٢].

---

(١) كتاب ابن حنبل لأبي زهرة: ٣١٠ - ٣١٣.

(٢) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ص ١٤، مطبعة السنة المحمدية.

٢- كيف نحافظ على النصوص الشرعية في ضوء الاجتهاد المتحرك أو المرن؟

النصوص الشرعية تمثل شرع الله ودينه، فليست هي مثل القوانين الوضعية التي يفرزها العقل لإقرار ما عليه عمل الناس، بغض النظر عن العقيدة والدين والأخلاق، فهي إذن شرع الله ووحيه لا نملك تعطيلها، ولا تجميدها، ولا تجاوزها.

لكن الشريعة الإسلامية هي في الواقع شريعة اليسر والسماحة والمرونة ومواكبة أحوال التغير والتطور والتجديد، ولم يهمل الله تعالى عقول هذه الأمة، بل منحها حق الاجتهاد في النصوص الظنية لتوائم أحوال التطور والتغيير والتجديد ورعاية المصالح الزمنية والأعراف. وأصول الاجتهاد ومصادره كثيرة تشمل في منطلقات النص القياس والاستحسان والمصالح المرسلة والأعراف والعادات الصحيحة التي لا تصادم الشريعة، وكذا فتح الذرائع وسدها، والاستهداء بفقه الصحابة والتابعين، فهو فقه جدير بالاعتبار، وكذلك فقه المذاهب، ثم الاستصحاب آخر المطاف.

فنكون نحن العلماء أمام حقلين خصبين: حقل النصوص، وهي الأصل في الشريعة، وحقل الاجتهاد الذي هو نافذة مضيئة تُفتح على العالم كله في نشاطه السياسي والاقتصادي والاجتماعي، فنتفاعل معه في علاج مشكلاته، والاستجابة لحل قضاياه، ولنا تاريخ مشرف في تاريخ الفتاوى القديمة والمعاصرة، وفي سجل الاجتهاد الجماعي المتمثّل في جهود المجامع الفقهية الدولية والمحلية، حيث تصدَّى العلماء الثقات للنوازل والمستجدات، وأصدروا قرارات رائعة في شأنها، لتظل الشريعة الإسلامية شريعة الخلود والبقاء التي تجمع بين احترام النص، والاعتماد على آليات تتحقق من خلالها المرونة وطموحات الأمة، وفي قمتها فقه المقاصد، أو الاجتهاد المقاصدي.

٣- هل راعت الشريعة مصالح الناس أو أهملتها؟

أراد الله تعالى للشريعة الخالدة والخاتمة والعالمية الخلود والاستمرار، كما تقدم بيانه، فكانت جميع أحكام الشريعة محققة لمصالح العباد في العاجل والآجل، والدنيا والآخرة، بجلب النفع لهم أو دفع الضرر عنهم، لأنها شريعة الرحمة بالمخلوقات كلها، قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ٢١/١٠٧] وقال سبحانه: ﴿يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [المائدة: ٥/١٦].

ومن أبسط مبادئ الرحمة والنور والصراط المستقيم رعاية مصالح الناس، ودفع الحرج والمشقة عنهم، في الحال والمآل أو المستقبل، فلا نجد حكماً شرعياً ثابتاً إلا وكان الباعث عليه والملازم له هو رعاية مصالح ودرء المفاسد، وهو ما يحتضنه أيضاً فقه المقاصد، أو الاجتهاد المقاصدي، فالعبادة شرعت لتقويم سلوك الإنسان مع العقيدة والإيمان الحق، والمعاملات من بيع وشراء وإجارة وشركة ورهن وكفالة وحوالة واستثمارات مشروعة وغيرها لتحقيق المصلحة أو الحاجة، أو دفع المشقة والضرر عن الناس. ومقاومة العدوان والمعتدين بتشريع الجهاد لدفع الظلم وردع الأعداء... وهكذا.

لذا لم تهمل الشريعة المصالح العليا أو العامة أو الخاصة، وإنما راعتها بضوابط تحفظ الحق للناس جميعاً، وتقرر أصول المساواة، وتلزم الناس بالعدل، وتوفر الحرية، وتحفظ التوازن، وهذه قيم تحرص عليها القوانين أيضاً، فكيف بشريعة أحكم الحاكمين؟! علماً بأن هذه القيم التي هي مناط الأحكام الشرعية هي صلب فقه المقاصد.

٤- كيف نحقق المواءمة بين الثوابت والمتغيرات[١]؟

الثوابت هي الأحكام القطعية (اليقينية) المقررة في نصوص الشريعة، التي لا تحتمل التغير أو التبدل أو النسخ كأصول الإيمان، وكفرائض العبادات (أركان الإسلام) ونظام الأسرة، والمبادئ العامة أو الكبرى التي تصلح بها الحياة الإنسانية، كالعدل والشورى والحرية والمساواة في التكاليف الشرعية، والمسؤولية الفردية، والتراضي في العقود، وضمان المتلفات وحماية الحقوق، وكنظام المواريث، والحدود الشرعية وعقوباتها كالقصاص وغيره، وكذا مقاصد الشريعة وغاياتها الأساسية، وهي الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة.

والمتغيرات هي الأحكام القياسية والمصلحية والعرف التي تتفق مع أصول الشريعة وأحكامها، وهي المقصودة كما تقدم في قاعدة: «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان» أي الأحكام الاجتهادية القياسية والمصلحية في إطار مقاصد الشريعة.

قال ابن عابدين رحمه الله: «كثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان، لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً، للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير، ودفع الضرر والفساد، لبقاء العالم على أتم نظام، وأحسن أحكام، ولهذا ترى مشايخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة، بناها على ما كان في زمنه، لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم، لقال بما قالوا به، أخذاً من قواعد مذهبه»[٢].

---

(١) تجديد الفقه الإسلامي للباحث: ص ١٧٢ - ١٨٤، الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة للباحث.

(٢) رسائل ابن عابدين: ٢/ ١٢٥.

وعوامل التغير نوعان: فساد وتطور، أي فساد الأخلاق العامة أو فساد الزمان وأهله، وتطور الأحوال التنظيمية المحققة لمقصد الشريعة[١].

ولا تعارض في الحقيقة بين الثابت والمتغير، لأن الثابت أُسُّ الشريعة، والمتغير بالاجتهاد يحقق الانسجام مع خلود الشريعة، وتكامل الأحكام بما يحقق مصالح الناس ومراعاة حوائجهم، وتلك مواءمة مرغوب فيها.

٥- هل يقف الفقيه في الجملة أمام التجديد والتطور أو يتفاعل ويتناغم معه؟

حبُّ التجديد والتطوير من رغائب النفس الإنسانية، ويصبح ذلك أمراً حتمياً إذا كانت هناك ضرورة أو حاجة ملحة أو مصلحة مرتقبة أو عرف عام صحيح، إذا لم يكن هناك تصادم أو تعارض مع مبادئ الشريعة وأحكامها، فيكون المجتهد الفقيه أمام واقع يملي عليه تعديل أو تغيير اجتهاد أو ضبط أصل من الأصول، كالحاجة إلى وضع «ضوابط الاجتهاد المقاصدي».

وحينئذ يتحقق التفاعل أو التناغم مع التطورات ومعالجة المستجدات.

والاجتهاد مشروع بالضوابط السابقة، كما هو معروف، وقد اجتهد النبي ﷺ فيما لم ينزل فيه نص أو وحي، ودرّب أصحابه على الاجتهاد، فقال: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»[٢]. وهو صنيع التابعين والأئمة المجتهدين، والعلماء العاملين.

---

(١) المدخل الفقهي العام للعلامة الشيخ مصطفى الزرقا، ف/ ٥٤٠ وما بعدها.

(٢) حديث متواتر المعنى أخرجه الجماعة (أحمد وأصحاب الكتب الستة) إلا الترمذي عن عمرو بن العاص وغيره.

والاستفادة من مقاصد الشريعة بالمعنى المتوسع فيه، والتضلع في علم أصول الفقه، بحيث لا يستقل أحدهما عن الآخر، يحقق الرغبة في التجديد والتطوير، وهذا هو المنهج الأفضل، والطريق الأقوم في تحقيق مصالح الناس دون خروج على أصول الشريعة ونصوصها.

ولا يصح بعدئذ أن يُتَّهم العلماء بالجمود أو العزوف عن الاجتهاد أو العناية فقط بمسائل العبادات، وهو منهجنا السليم في ضوء بدائل شرعية للمصارف الإسلامية، ومؤسسات التأمين التكافلي أو التعاوني، وغيرهما من الشركات الحديثة.

وكذلك الشورى مبدأ مقرر في الشريعة، لكن آلياتها ووسائلها متروكة لاجتهاد المسلمين حسب الزمان والمكان.

٦- ما مصير المصلحة المستجدة في مقابلة النص؟ وهي قضية العقل والنقل:

إذا طرأت مصلحة جديدة تبدو في أذهان بعضهم معارضة للنص كما تصور نجم الدين الطوفي (ت ٧١٦هـ)، فهل يترك النص ويؤخذ بالمصلحة؟ وهذا يظهر في مجال المعاملات والعادات، لا في العبادات والمقدرات، ففي رأي الطوفي يعمل بالمصلحة ويترك النص، وهذا مرفوض في رأي أكثر العلماء القدامى والمعاصرين، لأن هذا الافتراض مجرد وهم لا حقيقة له، كاعتبار الصيام في رأي الرئيس التونسي السابق الحبيب بورقيبة يعطل الأعمال ويضعف الإنتاج، ودعا العمال سنة ١٩٦١م إلى الإفطار حفاظاً على الإنتاج الذي هو جهاد أكبر، وهذا مجرد وهم، فنحن نصوم ونعمل، فمن جدَّ وجد وأخلص لله العمل وكان أميناً على عمله ودينه، أمكنه الصيام بسهولة، ومن استرخى تثاقل في الصيام.

وكذلك حجاب المرأة في زعم بعض الناس أنه عائق من التقدم، وتكتنفه متاعب كثيرة في بيئة غير إسلامية، وهذا أيضاً لون من المغالطة،

لأن ستر الرأس لا يعوق عجلة التقدم، وأما في البلاد غير الإسلامية فالقضية ناجمة عن الحقد الدفين والتعصب ضد المسلمين، كما ظهر في فرنسة وحدها، ولم تمنع بقية دول أوربة وأمريكة الحجاب، مما يسقط مزاعم المتعصبين الحاقدين، ومثلهم العلمانيون في تركية.

وأيضاً تطبيق الحدود أضحى مستهجناً في المنطق ويعارض حقوق الإنسان، وهو مجرد عدوان، لأن أمن المجتمع ومحاربة اللصوص والزناة والمحاربين أشد خطراً على المجتمع الإنساني كله، علماً بأن تطبيق حد السرقة وغيره نادر الوقوع، ويتطلب ضوابط وشروطاً كثيرة، ويدرأ الحد بالشبهات، ويفهم النص في ضوء مقاصد الشريعة، فصار تطبيق الحد في حالاته النادرة محققاً للزجر والردع، خلافاً لما نشاهده من ظاهرة الانحلال، وفقد الأمن، وكثرة الجريمة[١].

وعلى كل حال إذا كانت المصلحة تصادم اجتهاداً، فيمكن تغيير الاجتهاد، ولا يجوز بحال تعطيل النص بحجة المصالح الموهومة.

أما قضية العقل والنقل ومدى إدراك المصالح بالعقل فهي مسألة قديمة أثارها العلماء تحت عنوان «التحسين والتقبيح»، ولا شك في أن العقل قبل ورود الشرع يدرك مفهوم المصالح والمفاسد كما أوضح العز بن عبد السلام[٢]، أما بعد ورود الشرع، فإن جميع العلماء من أهل السنة والمعتزلة قرروا أن الحاكمية في ذلك للشرع، ودور العقل مجرد كاشف لما حكم به الشرع، أو أنه قاصر عن إدراك مراد الشرع، ولا بد من أن يلتقي العقل السليم في النهاية مع مقررات الشرع، على أساس احترام مدركات العقل السديدة، ويظل الحسم النهائي في معرفة المصلحة

---

(١) انظر وقارن كتاب الاجتهاد (النص، الواقع، المصلحة) للدكتور أحمد الريسوني: ص ٣٧ - ٤٩.

(٢) قواعد الأحكام لشيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام: ١/ ٥ - ٦.

والمفسدة لله تعالى، ويبقى للعقل دوره بعد ورود الشرع في تقدير المصلحة التي لم يصرِّح بها في الشرع، والتعرف عليها، واستنباط العلة أو الحكمة أو الوصف المناسب (المناسبة) بين الحكم والعلة المناسبة لجعلها مناطاً للحكم، علماً بأن المناسبة إحدى مسالك العلة التي يستنبطها المجتهد(١).

والحاصل أن النصوص معيار لضبط المصالح المعتبرة وتقديرها، وتمييز المصلحة من المفسدة وتبيان مراتب المصالح، وما قد يراه الناس هو مجرد وهم، سواء في تطبيق حكم شرعي أو في إباحة حرام.

قال العلماء كالشاطبي وابن القيم: ليس في الشريعة ما يخالف مقتضى العقل، وليس فيها ما يشرع مما يناقض الميزان والعدل(٢).

٧- هل تتقبل الشريعة مفهوم الحداثة أو تحتفظ بأصالتها وسلطانها الدائم على حكم الوقائع؟

الحداثة بدعة جديدة، والحداثيون يريدون تعطيل النصوص الشرعية، وجعل العمل بالمصلحة بحسب فهمهم وزعمهم في الطليعة، وجعل النص وإعماله في نهاية المطاف، وإذا توصل العقل إلى مصلحة يتراءى للحداثيين الخير والنفع فيها، فيعمل بالمصلحة المزعومة في رأيهم، حتى ولو صادمت نصاً شرعياً من قرآن أو سنة، لأن الإسلام دين اليسر ودفع الحرج والعسر، أي إنهم يعطلون نصوص الشريعة بمحض العقل أو الفكر، وهم في هذا يحللون ويحرمون - كأهل الجاهلية الأولى - بمحض الرأي أو الفكر أو الهوى والشهوة، كاستباحة الحرام صراحة، والتحلل من التكاليف الشرعية، واقتراف الظلم، والبعد عن العدل

---

(١) نظرية المقاصد للدكتور الريسوني: ص ٢٧٠ - ٣٥٢.

(٢) الموافقات: ١/ ٩٩، ٣/ ٢٧ - ٣٢، الاعتصام: ٢/ ٣١٨ - ٣٢٦، أعلام الموقعين: ٢/ ٥٢، إحياء علوم الدين للغزالي: ١/ ٧٥.

والمساواة، والاتصاف بالكبر والاستكبار، وإلحاق المفسدة أو الضرر أو التدمير بالضعفاء، كما نشاهد اليوم من مآسي ومظالم الرأسماليين والشيوعيين والصهاينة، ومصادرة الحريات والاعتداء على الآمنين وتدمير منازلهم ومؤسساتهم، والاستيلاء على ممتلكاتهم، وإتلاف مزروعاتهم وتلويث مياههم، وحصارهم المدن والقرى، وإعلان الحرب بكل وسائلها الوحشية، كما حدث في قطاع غزة لما يزيد على ثلاثة أسابيع من ٢٧/ ١٢/ ٢٠٠٨ م، إلى ١٩/ ١/ ٢٠٠٩م.

والحق الذي لا محيد عنه أن العقل الإنساني في أشد الحاجة إلى هدي الله في قرآنه، وإلى زجر المستكبرين والمتغطرسين، وإلجام أهوائهم وشهواتهم.

فالمصلحة الحقيقية لا الوهمية تتمثل في شرع الله ودينه، وتجميد النصوص الإلهية أو تعطيلها جريمة لا تغتفر، وضلال وخروج عن القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية، وهؤلاء المعطِّلون للنصوص هم في الواقع يريدون تقديم منطق العقل السائب على منطق الوحي.

وأتباع المستكبرين ممن يدَّعون الإسلام ويحملون راية الفكر الحر مجرد ضفادع تنقُّ بحسب منطق الغربيين وأهوائهم، فهم عملاء المستعمرين الأعداء، وخونة الأوطان، وأذيال الأعداء.

والشريعة الإسلامية مقدسة، والنصوص الشرعية لها السيادة والحاكمية والسلطان الدائم، وكل من يحاول زحزحة هذه النصوص عن مواقعها وفاعليتها هو مبطل، لأن شريعة الله لها صفة الخلود والديمومة إلى يوم القيامة، إلا في حدود الاجتهاد المعتبر، ومنه الاجتهاد المقاصدي، وإعمال المصلحة التي هي من جنس المصالح التي ربط الشرع الحكم بها، في ظل مبدأ المصالح المرسلة، كما تقدم بيانه.

٨- ما أصول المقاصد لدى المذاهب المتعلقة برعاية المقاصد؟

المذاهب المعنية برعاية المقاصد كالمالكية، والحنبلية والإباضية[١] لديهم أصول تتعلق برعاية المقاصد وتفعيلها، مرجعها إلى الصحابة ﷺ، وفي طليعتهم في ذلك عمر بن الخطاب ﷺ، مما يوجب جعل الاجتهاد المقاصدي مبنياً عليها وهي:

أ- **المصلحة المرسلة**، وهي الاستصلاح ورعاية مقاصد النصوص القائمة على أساس جلب المصالح ودرء المفاسد، وإمكان القياس عليها، والأمثلة كثيرة عليها، منها عند الحنابلة[٢] منع التعسف في استعمال الحق، ومراعاة الأسباب الباعثة على العقد الذي يفيد التمليك، ومنها عند المالكية[٣] الحكم بمصادرة أدوات الجريمة، وتقديم المصلحة العامة على الخاصة، واعتبار المظنة في الأحكام كتحريم الخلوة بالمرأة الأجنبية، وعدم وجوب الإرضاع على المرأة الشريفة القدر، عملاً بالعرف الذي كان في زمانه وما قبله من عدم إرضاع المرأة القرشية ولدها.

والمصالح المرسلة هي عبارة عن وصف مناسب ترتبت عليه مصلحة العباد، واندفعت به عنهم مفسدة، لكن الشارع لم يعتبر ذلك الوصف بعينه، ولا بجنسه صراحة في شيء من الأحكام، ولم يعلم منه إلغاء له، وبذلك سمي مرسلاً[٤].

ب- **الاستحسان**، وهو الذي اشتهر به الحنفية وحكاه ابن الحاجب والبدر الشماخي عن الحنابلة، ومثلهم الإباضية، ومنه الاستحسان

---

(١) الموافقات للشاطبي: ١/ ٣٩، المنخول للغزالي: ص ٣٥٣ وما بعدها، المدخل إلى مذهب أحمد: ص ١٣٨، طلعة الشمس: ٢/ ٢٠٨.

(٢) كتابي «أصول الفقه الإسلامي» ٢/ ٧٨٣ - ٧٩٧.

(٣) المرجع السابق: ص ٨٠٨ - ٨١٦.

(٤) طلعة الشمس: ص ٢٨٠.

المصلحي، وأقره المالكية، قال الإمام مالك: الاستحسان تسعة أعشار العلم[١]. والاستحسان هو أحد أمرين:

الأول - ترجيح قياس خفي على قياس جلي بناءً على دليل.

الثاني - استثناء مسألة جزئية من أصل كلي أو قاعدة عامة، بناءً على دليل خاص يقتضي ذلك.

ومن أمثلة الاستحسان بالمصلحة تضمين الصناع مطلقاً منعاً لتهاونهم ومحافظة على أموال الناس، ومشروعية القرض، فإنه ربا في الأصل لأنه مبادلة الدرهم بالدرهم إلى أجل، ولكنه أبيح رفقاً بالناس وتوسعة على المحتاجين.

ج- **سد الذرائع**، وهو الذي قال به المالكية والحنابلة، اعتماداً على منهج عمر رضي الله عنه في سياسته الوقائية وإجراءاته الردعية، وهو أحد وجوه رعاية مقصود الشارع في حفظ المصالح ودرء المفاسد. والذرائع هي الوسائل التي ظاهرها الجواز إذا قويت التهمة في التوصل بها إلى الممنوع، كبيوع الآجال أو بيوع العينة، كأن يبيع البائع سلعة بعشرة دراهم إلى أجل، ثم يشتريها بخمسة نقداً[٢]. فهي جسر إلى الربا، اتخذ البيع وسيلة للحرام. ويترتب على مبدأ سد الذرائع منع الحيل في الشريعة الإسلامية، وهي الحيل الضارة أو الفاسدة أو الممنوعة شرعاً، وهي تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر[٣]، كحيل إسقاط الشفعة، وتخصيص بعض الورثة بالوصية، وإسقاط حد السرقة.

---

(١) الاعتصام للشاطبي: ٢/ ١٣٨، أصول السرخسي: ٢/ ٢٠٠، المدخل إلى مذهب أحمد: ص ١٣٥، طلعة الشمس: ٢/ ٢٨٠ وما بعدها.

(٢) الموافقات: ٣/ ٣٠٤ وما بعدها، الفروق: ٢/ ٣٣، ٣/ ٢٦٦، ابن حنبل لأستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة: ص ٣٢٤.

(٣) الموافقات: ٤/ ٢٠١.

د- **مراعاة مقاصد المكلَّفين**، وهو داخل في سد الذرائع، لكنه أهم وأوسع منه، فيراعى في سد الذرائع القصد الفاسد، وقد لا يراعى، أما مراعاة مقاصد المكلَّفين فتظهر في التصرفات والمعاملات في أمرين:

الأول - مراعاة مقاصد الشارع مع مراعاة مقاصد المكلَّفين.

الثاني - تحديد العلاقة بين مقاصد المكلَّف ومقاصد الشارع.

من أمثلة مراعاة مقاصد المكلَّفين إبطال المالكية البيوع والأنكحة التي يظهر فيها القصد الفاسد، وإقرار بيوع المعاطاة من غير التصريح بالإيجاب والقبول.

وإبطال نكاح المحلِّل، وقتل كل من الممسك والقاتل الفعلي، إن أراد الممسك قتل الشخص أيضاً، وحد القاذف بالتعريض(١).

٩- كيف يتم التفسير المصلحي للنصوص؟

ينبغي على المجتهد أن يكون حريصاً على فهم النصوص الشرعية في ضوء مقاصد الشريعة، حتى لا يقع العلماء في إيجاد نوع من التعارض بين النص والمصلحة، لأن الشريعة - كما قال ابن القيم - رحمة كلها، وعدل كلها، ومصلحة كلها، ومن تطبيقات ذلك رعاية العرض في جميع أحواله، تحقيقاً لمصلحة مهمة جداً صانها الشرع في أحكامه، وذلك مفهوم من الحديث النبوي الصحيح: «كل المسلم على المسلم حرام دمه، وماله، وعرضه»(٢).

فإذا اعتمدنا النصوص معياراً لتحديد المصالح وقيمها ومراتبها، نكون قد فعَّلنا موضوع المصلحة، وتعمَّقنا في فهم أغوار النص ومرامي الشريعة.

---

(١) نظرية المقاصد، الدكتور أحمد الريسوني: ص ٩٢ وما بعدها.
(٢) أخرجه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه.

والتفسير المصلحي للنصوص معناه التأمل في مقاصد النصوص والمصالح المتوخّاة من أحكامها، ثم تفسيرها واستخراج معانيها ومقتضياتها وفق ما لاح من مقاصد ومصالح.

وهذا ليس سوى إعمال للأصل المقرر، وهو أن الشريعة مصالح كلها ورحمة كلها[١].

وقال الشاطبي كما تقدم: إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين:

أحدهما - فهم مقاصد الشريعة على كمالها.

والثاني - التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها[٢].

أما المصالح فهي جمع مصلحة، والمصلحة هي جلب المنفعة أو دفع المضرة[٣].

والمنفعة هي اللذة، والمضرة هي الألم أو كل ما هو وسيلة إليه[٤]. وبعبارة أخرى بتعبير الغزالي، المصلحة هي المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو: أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم[٥].

وبه يتبين أن المصلحة المعتبرة هي ما كانت من جنس المصالح التي ربط الشارع الحكم بها، وهي ثلاثة أقسام - كما تقدم -: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات[٦].

---

(١) الاجتهاد للريسوني: ص ٥٣.
(٢) الموافقات: ٢/ ١٠٥.
(٣) روضة الناظر وجُنّة المناظر لابن قدامة الحنبلي: ١/ ٤١٢.
(٤) المحصول للرازي: ٣/ ٢٤٠.
(٥) المستصفى للغزالي: ١/ ١٣٩ - ١٤٠.
(٦) الموافقات: ٢/ ٨ - ١٢، روضة الناظرين: ١/ ٤١٤.

١٠- هل مراعاة فقه الواقع مقصور على فقه المقاصد؟

لا شك بأن فقه الواقع لا يقتصر على فقه المقاصد، فقد تحدث ظروف قاسية تتطلب حلولاً معينة إما أشد تأثيراً من مراعاة المصالح أو الذرائع أو الأعراف، أو أخف منها بحيث يكون الظرف مؤقتاً أو المسألة جديدة كل الجدة ولا نظير لها في الفقه التقليدي كقضايا الهندسة الوراثية أو الاستنساخ، أو رعاية بعض القرائن في حادثة خاصة في القضاء.

والأشد تأثيراً من فقه المقاصد ما تتعرض له الأمة من أزمة اقتصادية عالمية كما في عصرنا أو نشوب حرب مدمرة لها تأثيرات مختلفة كما حدث في مهاجمة «إسرائيل الكيان الصهيوني» الشرس والمتوحش على قطاع غزة في أواخر سنة ٢٠٠٨م وأوائل عام ٢٠٠٩م لمدة ثلاثة وعشرين يوماً، أو التعرض لكوارث مثل زلزال سونامي في إندونيسية عام ٢٠٠٧م، أو زلزال سومطرة في ٢٧ كانون الثاني/ يناير/ ٢٠٠٩م، أو بركان أو إعصار، أو حصار شديد لشعب أو إقليم أو دولة، أو مقاطعة بضائع دولة معتدية.

وحينئذ يتطلب الأمر إجراءً سريعاً وفورياً، لإسعاف المنكوبين وإنقاذ القتلى من تحت الأنقاض أو الركام، وإسعاف وإيواء المشردين، وإعمار المباني المهدمة كما في جنوب بيروت عام ٢٠٠٦م، وفي قطاع غزة مطلع عام ٢٠٠٩م، وذلك قد يقترن بسرقة مال كعام المجاعة وطاعون عمواس في بلاد الشام في عهد الإمام عمر ﵁، ونحو ذلك من الأحداث والوقائع الكبرى أو الصغرى.

وكل ذلك يتطلب إصدار فتاوى أو توصيات أو قرارات عاجلة، لإنقاذ المسلمين، وهو نابع من رابطة الإخاء الإسلامي، أو ترغيب الإسلام في إغاثة الملهوف وقضاء الحوائج، ولا سيما صرف الزكاة والصدقات والنذور والأضاحي لهؤلاء المنكوبين، على سبيل الاستثناء، والتوسع في مفهوم «جلب المصالح ودرء المفاسد مطلقاً» عملاً بالنصوص العامة

الواردة في مثل هذه القضايا أو الوقائع المشابهة وإن لم يوجد في ذلك نص خاص، ومثل إفتاء كبار علمائنا كالعز بن عبد السلام والقرافي والغزالي والشاطبي وابن تيمية والقرطبي في فرض الخراج على أغنياء المسلمين إذا خلا بيت المال.

ومثل إفتاء مجموعة من العلماء المعاصرين في مشروعية اختيار جنس الجنين، فإنه لا يتعارض مع مشيئة الله تعالى وقدرته في خلق ما يشاء، وكذلك التحكم في الجينات (الصبغيات أو المورِّثات) بطريقة أطفال الأنابيب والتلقيح الصناعي بين الزوجين فقط كما جنح إليه مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة، وكذلك الاستنساخ في عالم النبات والحيوان لتحسين الإنتاج، عملاً بالمصلحة بالمعنى العام، ودرءاً للمفسدة، وتفعيلاً لنظرية الضرورة الشرعية والحاجات العامة.

وأؤكد ما تقدم أنه يتعين الإفادة من الاجتهاد المقاصدي، وألا ينفصل ذلك عن علم أصول الفقه كما تقدم بيانه، وكذلك تفعيل العمل بالقواعد الشرعية الكلية وأن تظل المقاصد فرعاً متطوراً من أصول الفقه[(١)]، والله المستعان.

١١- هل تميز الشريعة بين المقاصد والوسائل، وما الفرق بين المقصد الأصلي والتبعي؟

تميز الشريعة بين المقاصد والوسائل[(٢)]، أما المقاصد فكما تقدم هي الغايات أو الأهداف الثابتة التي تدعو الشريعة إلى حفظها وتحقيقها، والمهم هو المقصد، لأنه الهدف الثابت والخالد والذي لا يقبل التبدل أو التغير، وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد أنفسها.

---

(١) نحو تفعيل مقاصد الشريعة، أ. د. جمال الدين عطية: ص١٧٥، ١٨٥، ١٩٤-١٩٥.

(٢) بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، أ. د. يوسف القرضاوي: ص ٦٢.

أما الوسائل فهي الجسور أو الطرق المؤدية إلى المقاصد المنشودة وهي آنية وبيئية، ولا تقصد لذاتها، وقد تتغير بتغير البيئة أو العصر أو العرف أو غير ذلك. أي إنها الآلية المستعملة، والآلات تتبدل وتتطور، نعم إن الوسيلة المؤدية إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، والوسيلة المؤدية إلى المفاسد فاسدة، فقد تكون الوسيلة حسنة وقد تكون سيئة، وينبغي التنبيه إلى أن تحديد الوسائل نسبية، وتختلف باختلاف الزمان والمكان والأشخاص والأحوال.

أي إن الوسائل تتغير وتتطور، مثل تطور الأسلحة الحربية من أنواع السلاح الأبيض والرمي بالسهام والنبال ونحوها إلى الأسلحة النارية أو الذرية وغيرها، وكانت الخيول وسائل القتال، فتطورت إلى الآلة الحربية المدمرة من دبابات ومدرعات، وسفن حربية وذرية وغواصات، وطائرات وصواريخ، فيجب أن يكون عندنا ما يكافئ أسلحة العدو، لنحقق قول الله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٨/ ٦٠].

وكذلك تميز الشريعة بين **المقصد الأصلي والمقصد التبعي**، كما ذكر الشاطبي[1] **فالمقصد الأصلي** هو الأساس والغاية، وهو في مجال العبادات التوجه إلى الله الواحد الأحد المعبود بغاية الخضوع والطاعة والمحبة له، ويتبعه نيل الدرجة العالية في الآخرة، وصلاح النفس واكتساب الفضيلة والانتهاء عن الرذيلة، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ۗ﴾ [العنكبوت: ٢٩/ ٤٥].

والمقصد التبعي هو المتحقق تبعاً للمقصود الأصلي، أي إنه الثانوي لا الجوهري. فإذا انقلبت الأوضاع، وأغفل المقصود في العبادات، وعني بالمقصد الفرعي التبعي، وقع الناس بالخلط، وساءت أوضاعهم، فمن

---

(١) الموافقات: ٢/ ١٩٩ وما بعدها.

أبطن الإلحاد والكفر، وتحمس للخُلق المجرد في رأيه والفضيلة الشخصية الذاتية، فهم شر عباد الله، لأنهم حرموا من هداية الله بسبب اختيارهم طريق الغواية والضلال، واستكبروا على الله وعلى عباده، فكانت جهنم جزائهم جزاءً موفوراً، قال تعالى: ﴿وَمَن يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا﴾ [النساء: ٤/ ١٧٢].

الخاتمة

الإسلام وشريعته دين الواقع لا الخيال، ودين الخير لا الشر، ودين الصلاح والإصلاح لا الفساد والإفساد والبغي والضلال، وهو دين الكمال والمجد والخلود والعمل للدنيا والآخرة، وكذلك دين التكامل واليسر والسماحة والمرونة، فلا يضيق ذرعاً بأحد، ولا بما يحقق الخير للناس جميعاً، لأنه دين الرحمة العامة بالعالمين.

وهو بجمعه بين الاجتهاد المقاصدي أو فقه المقاصد، وفقه القياس والتعليل والمصالح، والاستحسان، وسد الذرائع والأعراف الصحيحة على أساس علم أصول الفقه، يحقق المنهج الأوسط والاتجاه الأعدل، ويحفظ للبشرية ظاهرة الوحي الإلهي وإعمال النصوص في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، وهو أيضاً ينفتح على الحياة مقدراً تطوراتها وتبدلاتها، ولا يهمل عقول الأمة، ومعاير العلم النافع، فيبيح الاجتهاد، ويستعمل أصول المصالح الشرعية في الترجيح، ويوائم بين الثوابت والمتغيرات، ويرعى المصالح، ويجعلها مراتب، ويدرأ المفاسد، ويتجاوب مع الواقع في ضوء مقاصد وخوالد الكليات والأصول العامة التي أقرتها جميع الرسالات الإلهية، بحفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسب أو العرض، والمال، وما أضيف لدى المعاصرين لها وهي الشورى والحرية والمساواة والعدالة، وصيانة الحقوق الجوهرية،

والحفاظ على حقوق الإنسان الأساسية، ورعاية نظام الأسرة الراسخة، واحترام الملكية الخاصة، والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وحماية الأمة والمجتمع من ألوان الفساد والانحراف والضرر والأذى اللاحقة بعباد الله من غير مسوغ شرعي، ولا استكبار ولا تعسف، ولا ظلم، ولا تدمير لقيم الإنسان، أي إنسان في الوجود، ويحترم المقصد الشرعي في الأموال كلها بخمسة ضوابط أو أمور، كما قال العلامة ابن عاشور، وهي رواجها، ووضوحها، وحفظها، وثباتها والعدل فيها[(١)].

وأما الترويج للانحلال والضلال والإلحاد والإفساد فهو شأن أعداء الإنسانية وأعداء الله تعالى.

والله الهادي إلى الحق وإلى صراط مستقيم.

---

(١) مقاصد الشريعة: ص ١٧٥.

المؤهلات الواجب توافرها لمن يتصدى للإفتاء*

تقديم

الحمد لله القائل: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [فاطر: ٣٥/٢٨] وأشهد أن لا إله إلا الله العليم بكل شيء، وأشهد أن محمداً رسول الله أشد الناس وأكثرهم خشية لله، وصلوات ربي وسلامه عليه وعلى آله وصحبه أئمة الهدى ومنارات الرشد، وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فإن القرن الماضي والحالي زخر بمختلف العلوم النظرية والتطبيقية، ومنها العلوم الشرعية، ووجدت الجامعات والكليات المتخصصة في آفاق الشرع من تفسير وحديث وفقه وعقيدة وأخلاق وفلسفة إسلامية، وإطلالة على التحديات المعاصرة فيها، سواء في المرحلة الجامعية الأولى أم في مجال الدراسات العليا، لكن الظاهرة الملفتة للنظر أن هذه الجامعات والكليات ذات الصبغة الشرعية تخرِّج في الغالب موظفين، وقل أن تجد

---

* مؤتمر منهجية الإفتاء في عالم مفتوح، (الواقع الماثل والأمل المرتجى)، في دولة الكويت، ٩ - ١١ / جمادى الأولى / ١٤٢٨هـ، ٢٦ - ٢٨ / ٥/ ٢٠٠٧م.

فيهم نوابغ ومجددين، أو أصحاب نظر ثاقب وتعمق وتأمل في حصاد الماضي، ومتطلبات العصر الحاضر، واستقلال في فهم الوقائع والنوازل والمستجدات.

وتعجَّل بعض المتعلمين في الإفتاء في الإذاعات وفي القنوات الفضائية التلفازية وغيرها، وتصدروا لإجابة المستفتين في قضايا كثيرة، بعضها تقليدي منصوص عليه في كتب الفقهاء جزاهم الله عنا خير الجزاء، وبعضها جديد لا نص فيه، وفيه اضطربت الآراء، وتصادمت الفتاوى، واستساغ بعضهم التساهل في الفتوى بآرائهم الخاصة غير المدروسة ولا المؤصلة أو الموثقة بالدليل الشرعي من نص الكتاب أو السنة النبوية.

وأمام هذه الظاهرة وذلك السيل الجرار من الفتاوى تحيَّر السامعون واستهجنوا هذا التخبط في الفتوى، فكان لا بد من العودة السريعة لمعرفة ضوابط الفتوى، وتحقيق مؤهلات المفتين، وتهيئة العدة اللازمة لالتزام أمانة الإفتاء، وغرس الثقة بالفتاوى المعلنة، وكان بحث مؤهلات المفتين ضرورة حتمية، منعاً من الاضطراب والوقوع في متاهات الأخطاء، ولعل هذا البحث يسهم في تبيان أطياف مشكلة التصدي للإفتاء دون تبيّن ولا تروٍّ ولا تقدير لخطورة التسرع في إعلان الفتاوى المبتسرة والآراء الفجة غير الناضجة.

واقتضى هذا ضرورة المعرفة بما يأتي في خطة هذا البحث:

- **تعريف الفتوى ومشروعيتها ومسؤوليتها الخطيرة.**
- **الفرق بين الاجتهاد والإفتاء، وبين والإفتاء والقضاء، وبين الفتوى الفردية والجماعية، وبين الفتيا في مسألة تقليدية وقضية جديدة لا نص فيها.**

- مؤهلات الإفتاء.
- ضوابط الفتوى.
- منهج تغير الفتاوى في عالم مفتوح معاصر.

أ- رعاية المصالح ودرء المفاسد.

ب- الأخذ بمقتضيات الأعراف والعادات الصحيحة شرعاً وتغيراتها زماناً ومكاناً.

ج- رعاية الضرورات والحاجات والأعذار الاستثنائية.

د- ملاحظة نظام الوسائل والمقاصد (سد الذرائع وفتحها).

- الخاتمة.

تعريف الفتوى ومشروعيتها ومسؤوليتها الخطيرة

الفتوى هي ما يخبر المفتي جواباً عن سؤال، أو بياناً لحكم من الأحكام، وإن لم يكن سؤالاً خاصاً. أو هي بيان الحكم الشرعي في واقعة من الوثائق القديمة أو الجديدة الحادثة.

والمفتي هو المخبر بحكم الله تعالى ومعرفة دليله الشرعي.

ويتطلب ذلك رصيداً علمياً وافياً، واطلاعاً واسعاً بمعطيات الشريعة الإلهية، وما تنشده من تحقيق الصلاح والاستقامة على منهج الله عز وجل في العبادات، والتزام الضوابط المحققة للعدل والاستقرار والتوازن بين مصالح الأفراد والجماعات، لأن التعادل في التبادل أساس تشريع عقود المعاوضات، وحماية الإنسان من سوء تصرفه وتورطه في متاهات الانحراف، وصون الأمة من الذوبان، وإعلاء شأنها وتقدمها وهيبتها في القضايا العامة، لصون عزتها وكرامتها بين الأمم والشعوب.

والفتيا مشروعة ومطلوبة وضرورية في الدين ليكون المؤمن على بينة من أمره، وإبعاد نفسه عن دائرة التخبط في الجهالات، ووقوعه في مخاطر المساءلة عن الانحراف، وتحقيق مصلحته في العاجل والآجل.

لذا أمر الله تعالى كل جاهل بحكم شرعي باستفتاء أهل العلم الثقات الملتزمين حدود الله، والخاشعين لأوامره وأحكامه، والذين يخشون ربهم في كل الأحوال، فقال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ١٦/٤٣]، فالسؤال فريضة دينية منعاً من الوقوع في الخطأ ومخالفة شرع الله، ولا سيما أن أكثر الناس يجهلون الأحكام الشرعية.

ولأن عدم السؤال يوقع الإنسان في دائرة الخلط بين الحلال والحرام، لذا حذَّر الله تعالى المتورطين في هذا الخلط من التسرع في توصيف الشيء بالحل أو الحرمة، فقال سبحانه: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾ [النحل: ١٦/١١٦]، وهو إبعاد عن أفعال الجاهلية الوثنية وأهلها الذين كانوا يعملون بما شرع لهم بعض قادة الشرك، حتى وقعوا في الضلالة.

ويتميز الإسلام بميزة فريدة أنه دين الحق الذي لا يألف الباطل ولا يقر الضلال، فقال الله سبحانه: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ﴾ [الصف: ٦١/٩]، والفتيا ترشد إلى الحق والصراط المستقيم، وتدرأ عن المسلم الوقوع في شَرَك الباطل وزيغ الكفر.

والفتيا الخطأ إسهام في إضلال المستفتي وإيقاعه في الباطل وإبعاده عن الحق، ولا يعد المخطئ في فتواه مأجوراً، لأن الأجر يحصل بعد الاجتهاد، والاجتهاد بذل أقصى الجهد في استنباط الحكم الشرعي من

دليله، والمفتي الذي لا يعتمد على الدليل لم يجتهد، أما المجتهد فمثاب في الحالين، عملاً بالحديث النبوي: «من اجتهد فأصاب فله أجران، ومن أخطأ فله أجر»[١].

ولا يعذر المستفتي إن عمل بفتوى مفتٍ مخطئ، لأن عليه التثبت والتأكد وسؤال الأعلم، والعمل بطمأنينة القلب، كما قال عليه الصلاة والسلام: «استفت قلبك وإن أفتاك الناس وأفتوك»[٢].

وبما أن العلماء ورثة الأنبياء، فهم يفتون ويبلّغون عن الله سبحانه شرعه، فالمفتي يوقّع فيما كتب من فتوى عن الله رب العالمين، كما ذكر ابن قيم الجوزية في كتابه (أعلام الموقعين)[٣] ولأن التلقي عن النبي ﷺ على نوعين: نوع بواسطة ونوع بغير واسطة والتلقي بلا واسطة حظ أصحابه الكرام، وأول من وقّع عن الله هو الرسول ﷺ.

وأضاف ابن القيم قائلاً: ولما كان التبليغ عن الله سبحانه يعتمد العلم بما يبلِّغ، والصدق فيه، لم تصلح مرتبة التبليغ بالرواية والفُتْيا إلا لمن اتصف بالعلم والصدق، فيكون عالماً بما يبلّغ، صادقاً فيه، ويكون مع ذلك حسنَ الطريقة، مرضيَّ السيرة، عدلاً في أقواله وأفعاله، متشابهَ السريرة والعلانية في مدخله ومخرجه وأحواله، فحقيق بمن أقيم في هذا المنصب أن يُعِدَّ له عُدّته، وأن يتأهب له أهبته.

يتبين من هذا أن الفتوى مسؤولية خطيرة، تستوجب المساءلة، وتتسبب إما في إحقاق الحق أو في سريان الباطل وانتشاره، واتباع الناس

---

(١) متفق عليه من حديث عمرو بن العاص وأبي هريرة رضي الله عنهما، وكذلك رواه بقية أصحاب الكتب الستة.

(٢) حديث حسن رواه الإمامان أحمد بن حنبل والدارمي بإسناد حسن، من حديث وابصة بن معبد رضي الله عنه.

(٣) ١ / ٧ - ١١.

له. قال محمد بن المنكدر: «العالم بين الله تعالى وخلقه، فلينظر كيف يدخل بينهم».

وإحساساً بهذه الخطورة تهيَّب كثير من العلماء الأوائل والصحب الكرام الإفتاء في الدين، وكان هذا ديدن أئمة المذاهب الأربعة وغيرهم، يؤثرون السكوت إذا لم يتأكدوا من صحة القول، وهو صنيع الأئمة الثلاثة، أو الخوف من ضياع العلم وفوات لمسألة على نحو غير شرعي، وهو منهج أبي حنيفة رحمهم الله تعالى جميعاً[١].

الفروق بين الفتيا وأشباهها

■ أ- الفرق بين الفتوى والاجتهاد

الأصل في الفتوى أنها بمعنى الاجتهاد، والمفتي هو المجتهد في عصر أئمة الاجتهاد في القرون الأربعة الهجرية الأولى، وفي نهاية القرن الرابع حيث عكف العلماء وغيرهم على تقليد المذاهب، وأفتوا بإغلاق باب الاجتهاد، أصبح الإفتاء هو نقل آراء المذاهب في فروع الفقه المختلفة، وصار المفتي هو فقيه المذهب المقلد الذي يعنى بنقل آراء الأئمة المجتهدين، من قبيل المجاز أو الحقيقة العرفية الشائعة لدى الحكومات وعوام الناس[٢]. وأما المجتهد فهو صاحب الملكة الفقهية القادر على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، أي إنه المجدد والمستقل.

ويكون الإفتاء أخص من الاجتهاد، فإن الاجتهاد استنباط الأحكام الشرعية سواء أكان سؤال في شأنها أم لا، كما هو منهج الإمام أبي حنيفة

---

(١) آداب الفتوى والمفتي والمستفتي للنووي، ص ١٣ - ١٧، فتاوى ابن الصلاح ١ / ٧، فيض القدير للمناوي ١/ ١٥٩.

(٢) أصول الفقه للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة، ص ٣٨٧.

ومدرسة الرأي حيث كانوا يفتون في المسائل المتوقعة والواقعة، خلافاً لمدرسة أهل الحديث.

وأما الإفتاء فمقصور على معرفة حكم الواقعة التي يسأل عنها المفتي أو الفقيه[١].

والاجتهاد يتطلب توافر شروط ثمانية هي: العلم بآيات وأحاديث الأحكام، والناسخ والمنسوخ فيهما، ومعرفة مسائل الإجماع ومواقعه، ووجوه القياس وشرائطه المعتبرة، وعلوم اللغة العربية من نحو وصرف وبيان ومعان وبديع وأساليب، ومقاصد الشريعة العامة في وضع الأحكام، والعلم بأصول الفقه[٢].

والفتوى تتطلب العلم بكل ما يتعلق بواقعة الفتوى من أدلة الأحكام، وفهم النصوص الواردة فيها، لا في جميع الأدلة، وكذا إدراك المقصد الشرعي، وقواعد الأصول المتعلقة بالموضوع، ويضاف إليها معرفة واقعة الاستفتاء، ودراسة نفسية المستفتي، وعرف الناس[٣].

■ ب- الفرق بين الفتوى والقضاء

الفتوى غير ملزمة عملياً من مفتٍ معين، فيمكن للمستفتي سؤال مفتٍ آخر والعمل برأيه، لكن إذا كان الإفتاء لا مخالف فيه للمفتي، فهو ملزمة ديانة، لقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ١٦/

(١) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام للقرافي ص ٤٣، ٩٧، والفروق له ٤/ ٥٣ وما بعدها، أصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة، ص ٣١٩.

(٢) الرسالة للإمام الشافعي ص ٥٠٨، المستصفى للغزالي ٢/ ١٠٢، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٣/ ١٣٩، الموافقات للشاطبي ٤/ ١٠٥ وما بعدها، المدخل إلى مذهب أحمد ص ١٨٠، فواتح الرحموت شرح مسلَّم الثبوت ٢/ ٣٦٣، إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٢٠.

(٣) الشيخ محمد أبو زهرة، المرجع والمكان السابقان.

٤٣]، ولأنه طريق العمل بالحكم الشرعي الواجب اتباعه، فسؤال العالم الثقة يقتضي التقيد بفتواه، وإلا لم يكن لسؤاله معنى، وتلزم الفتوى المستفتي أيضاً إذا كان مقلداً لمذهب المفتي فقط دون مذهب غيره، أما الحكم القضائي فيلزم الكل.

والقضاء ما يصدر عن القضاة لفض النزاع بين المتخاصمين، والإلزام بقرار الحكم، دون تلكؤ ولا زيادة ولا نقص.

وتظل الفتوى أوسع من الحُكْم القضائي، فهي تشمل العبادات والمعاملات، وأحكام الآخرة، وتشمل جميع المستفتين، من مكلفين وقاصرين. أما الحكم القضائي فلا يتعلق بالعبادات والأخرويات، ويقتصر على المكلفين الراشدين أو المحجور عليهم بسفه أو إفلاس[١].

■ ج- الفرق بين الفتوى الفردية والجماعية

الفتوى الفردية مقصورة على سؤال المستفتي وجواب المفتي في واقعة معينة، وهي التي ظلت في الماضي والحاضر وفي كل عصر طريق التعرف على الأحكام الشرعية المختلفة العامة والخاصة، وقد أدت مهامّ عظيمة، وصدرت في وقائعها مؤلفات كثيرة قديمة وحديثة.

وأما الفتوى الجماعية فهي الصادرة عن المجامع الفقهية المعاصرة منذ حوالي نصف قرن، وتعتمد على شورى الجماعة أو الاجتهاد الجماعي، وهي تعدّ مهمة جداً في عصرنا، حيث تولت إصدار قرارات في قضايا مختلفة في العقائد والمعاملات والجنايات والحدود والقصاص وأحكام الأسرة والقضايا الطبية والاقتصادية المعاصرة.

---

(١) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام للقرافي ص ٢٤، ١٢٧، الفروق للقرافي ٤/ ٥٢، أعلام الموقعين ٤/ ٢٢٠ وما بعدها.

والاجتهاد الجماعي هو المقبول في عصرنا، حيث كثر المسلمون، وتوزعوا في مشارق الأرض ومغاربها في أكثر من سبع وخمسين دولة إسلامية وعربية، ويعتمد على اجتهاد أعضاء المجمع الفقهي وخبرائه في الاختصاصات المختلفة، ويقدمون أبحاثاً معمقة، وتلقى خلاصات عنها، ثم تناقش، ثم يصدر قرار جماعي بنحو واضح في الحكم الشرعي. وصار الاجتهاد الفردي محدود الأثر بعد وجود المجامع في السعودية (مكة وجدة) ومصر والسودان والهند وأمريكة وغيرها.

■ د - الفرق بين الفتوى في مسألة تقليدية والفتوى في مسألة جديدة

إن أصول المسائل التقليدية كثيرة ومعروضة في كتب المذاهب المختلفة، وفي بعض كتب الفقه المقارن، بعناوين محددة في كل باب فقهي وتعاريف وضوابط وشرائط واستثناءات أحياناً، وذلك في العبادات والمعاملات، وأحكام الأسرة، والفقه العام من جنايات وعقوبات وطرق إثبات وتوابعها، وهذه لا توجد معاناة كبيرة في معرفتها، وبخاصة ما يجمعها من متون موجزة وشروح متوسطة أو مطولة، وأغلبها مقبول ومعلل بالأدلة والبراهين النصية أو الاجتهادية، كما يلاحظ في كل مذهب فقهي. وتكون الفتوى فيها سهلة لمن يحسن فهمها والاطلاع عليها، مع ضرورة إهمال بعض المسائل الغريبة، أو الآراء الشاذة، أو التي لم تعد مقبولة في عصرنا، إما لإلغاء الرق في العالم، وإما لعدم وجود دليل واضح لها، وإما لنزعتها التعصبية، فهذه وأمثالها مما يوجد في بعض الحواشي، لا يفتي بها الفقيه النابه، والعالم المتحرر.

وأما الفتوى في المسائل الجديدة والنوازل الطارئة كمسائل النقل الجوي والبري والبحري وغيرها، فهذه يصعب الإفتاء فيها إلا لمن ملك وعياً شاملاً، وفهماً دقيقاً للفقه التقليدي، وتحتاج إلى ما يسمى بالاجتهاد الجزئي أو المتجزئ.

وتجزؤ الاجتهاد معناه أن يتمكن العالم من استنباط الحكم في مسألة من المسائل دون غيرها، أو في باب فقهي دون غيره.

والمجتهد المتجزئ هو العارف باستنباط بعض الأحكام. أي إنه لا بد له من معرفة كل ما يتعلق بالمسألة ونظائرها، ومنها العلم بمقاصد الشريعة، فيكون المجتهد قد عرف الحق بدليله، وبذل جهده في معرفة الصواب، وهذا جائز في مذهب الأكثرين من علماء الأصول، ويؤكده أن ما يصدر الآن عن المجامع الفقهية أو الفتاوى الفردية لا يتصور في غير مظلة تجزؤ الاجتهاد، ولأن التجزؤ هو إعمال ملكة الاجتهاد في بعض المسائل، دون الكل، فالطبيب مثلاً بعد تخرجه طبيبٌ وإن لم يداوِ واحداً من المرضى[1].

وفي الساحة الفقهية الاقتصادية التي أوجدتها المصارف الإسلامية والتأمين التعاوني الإسلامي، والتي تحتاج لبدائل من الحلال للاستغناء عن دائرة الحرام، وفي القضايا الطبية التي عالجتها المجامع الفقهية وغيرها، لا يمكننا الترحيب بمعطياتها إلا عن طريق التجديد والاجتهاد الجزئي، وذلك يتطلب توافر مؤهلات واضحة للتكوين العلمي لدى فقهاء العصر.

مؤهلات الإفتاء

الإفتاء يتطلب مقدرةً علميةً ودُرْبةً عمليةً واضحةً على أيدي الشيوخ الأثبات ومشاهير العلماء، وفهماً دقيقاً للمسائل والوقائع.

---

(١) المستصفى للغزالي ٢/١٠٣، فواتح الرحموت ٢/٣٦٤، شرح العضد لمختصر المنتهى (مختصر ابن الحاجب) ٢/٢٩٠، أعلام الموقعين ٤/٢١٦، إرشاد الفحول ص ٢٢٤.

وهذا يحتاج إلى ضرورة توافر قدر خاص من شرائط الاجتهاد، لا جميع شرائط الاجتهاد، وهذا القدر يتمثل فيما يأتي[١]:

١- إدراك معنى الحكم المذكور في بعض آي القرآن التي لها صلة قريبة بالواقعة المستفتى فيها، وأن الحكم وارد بطريق الحقيقة أو المجاز، أو الصريح أو المؤول، كآيات المعاملات أو العقود المبنية على التراضي واجتناب أكل أموال الناس بالباطل.

٢- معرفة الحديث أو الأحاديث ذات الصلة بالواقعة، مثل أحاديث تحريم الربا، والغرر، وبيع الشيء قبل القبض، ومبادلة الدَّين بنقد آخر بسعره يوم الوفاء، وبيع الدين بالدين (الكالئ بالكالئ) والبيع بشرط، والجمع بين عقدين في عقد واحد، وبيع الخيار، وبيع العينة[٢]، وعقد المزارعة أو المساقاة واشتراط أحد العاقدين لنفسه شيئاً معيناً أو مقطوعاً يؤدي إلى فساد العقد، والأحاديث الواردة في الإجارة، والوكالة، والشركة والمضاربة، والرهن، والكفالة، والحوالة، والقرض، والإعارة، والإيداع، والهبة، وضمان المغصوبات والمتلفات، والصلح وأحكام الجوار وغير ذلك.

إن معرفة أحاديث الأحكام ضروري جداً للمفتي حتى لا يتورط في فتوى تصادم نصاً شرعياً.

---

(١) المستصفى ٢/ ١٠٢، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٣/ ١٣٩، الموافقات للشاطبي ٤/ ١٠٥ - ١٠٦.

(٢) وهو أن يبيع شيئاً من غيره بثمن مؤجل ويسلمه إلى المشتري، ثم يشتريه منه قبل قبض الثمن بثمن نقد أقل من ذلك القدر. أي اتخاذ البيع الصوري جسراً للوصول إلى الربا أو الزيادة.

٣- معرفة مبادئ الشريعة وقواعدها الكلية، ومقاصدها العامة على النحو الذي أبانه الإمام الشاطبي وغيره من رعاية مصالح الدين، والنفس، والعقل، والعرض أو النسب، والمال، لأن من جهل شيئاً منها أفتى بما يعارضها، وهو حرام، وذلك فيما له صلة بموضوع الفتوى.

٤- العلم بمسائل الإجماع التي أجمع عليها علماء الإسلام، لأن مخالفة الإجماع غير جائزة.

٥- العلم بأصول الخطاب الواردة باللغة العربية، ودلالات البيان العربي من عبارة وإشارة، واقتضاء وفهم النصوص فهماً صحيحاً فيما له صلة بالفتوى.

٦- العلم بأعراف الناس وعاداتهم وأحوالهم بحسب كل عصر ومكان.

٧- كمال العقل وسلامة الإدراك، ليتمكن من معرفة الحكم الصحيح.

٨- عدالة الدين والخلق وخشية الله بنحو عام، حتى تقبل الفتوى الصادرة.

والحاصل أن المفتي في العصر الحاضر بالإضافة لما هو مقرر في كتب الفقه المذهبي، لا بد له -كما ذكر الشاطبي- من فهم مقاصد الشريعة على كمالها، لتكون له ميزاناً أو مرجعاً في رعاية المصالح ودرء المفاسد، وللترجيح حال الاختلاف، ولا بد له - كما ذكر الغزالي - من كونه عدلاً مجتنباً للمعاصي القادحة في العدالة.

وإذا استهجن بعض الناس من هذه الشروط المطلوبة لتوافر مؤهلات الفتوى في المفتي، فإن مرجع هذا الاستهجان هو الاستخفاف بمهمة

المفتي، ومن أجل تمييع الدين، وجعله عبثاً وفوضى كما نشاهد اليوم في وسائل الإعلام من إذاعة وتلفاز، فنرى أناساً يتصدرون للإفتاء من غير خشية الله تعالى، وتعجل في إلقاء الآراء الغريبة.

ضوابط الفتوى

الفتوى الصحيحة أو النيِّرة هي المرتكزة إلى ضوابط معينة، لأنها تبليغ للحكم الشرعي، وتعبير عن صحة هذا الحكم، فليست القضية مجرد آراء وادعاءات مصلحية، وإنما هي تعريف بحكم الله تعالى.

وهذا يتطلب توافر الضوابط الآتية:

١- أن تكون مطابقة لأصول الإسلام ومبادئه ونصوصه وقواعده المقررة في الكتاب والسنة النبوية، ومنسجمة مع مقاصد الشريعة، فإذا صادمت نصاً شرعياً، أو عارضت مقصداً معتبراً، كانت الفتوى مرفوضة، مهما كان منصب قائلها.

٢- أن تصدر من عالم ثقة يخشى الله تعالى، ويتثبّت من الفتوى، لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [فاطر: ٣٥/٢٨].

قال ابن القيم: ولما كان التبليغ عن الله سبحانه يعتمد العلم بما يبلِّغ، والصدق فيه، لم تصلح مرتبة التبليغ بالرواية والفتيا إلا لمن اتصف بالعلم والصدق، فيكون عالماً بما يبلِّغ، صادقاً فيه، ويكون مع ذلك مرضي السيرة، عدلاً في أقواله وأفعاله، متشابه السر والعلانية في مدخله ومخرجه وأحواله، وإذا كان منصب التوقيع عن الملوك بالمحل الذي لا يُنكر فضله، ولا يجهل قدره، وهو من أعلى المراتب السَّنِيات، فكيف بمنصب التوقيع عن ربّ الأرض والسماوات[1]؟!

---

(١) أعلام الموقعين ١/ ١٠

واشترط بعض علماء الأصول خلافاً للأكثرين على العامي استفتاء الأفضل في العلم والورع والدين، فإن استووا تخيَّر بينهم، وهو مذهب الإمام أحمد وجماعة من الشافعية.

وخيَّر الأكثرون العامي في سؤال من شاء من العلماء، سواء تساووا أم تفاضلوا، وهذا من منهج التيسير(١).

٣- أن تكون الفتوى ممن يتصف بالعدالة، وهي أهلية قبول الشهادة والرواية عن النبي ﷺ. وهي كما عرفها الغزالي بقوله: العدالة عبارة عن استقامة السيرة والدين، وحاصلها يرجع إلى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة الفتوى والمروءة جميعاً، حتى تحصل ثقة النفس بصدقه، وذلك إنما يتحقق باجتناب الكبائر وبعض الصغائر وبعض المباحات(٢).

وكون المفتي عدلاً ليكون في الغالب موفقاً إلى اختيار الصواب، ويطمئن الناس إليه، بخلاف الفاسق، فإنه مذموم، ويتطرق الشك إلى أقواله كثيراً، فلا يصلح قدوة حسنة لمحاكاة الناس له، وتقليدهم إياه، وعملهم بفتاواه.

وتقتضي العدالة التقيد بالأوصاف الثلاثة الآتية في المفتي، سواء اختار حكماً من بين آراء المذاهب، أم أصدر رأياً في مسألة جديدة لا نص فيها في الفقه الموروث، وهي:

الأول - أن يتبع القول المؤيد بالدليل، فلا يختار من المذاهب أضعف الآراء دليلاً، بل يختار أقواها دليلاً، وأنصعها حجة، لأن الفتوى

---

(١) التقرير والتحبير ٣/ ٣٤٥ وما بعدها، فواتح الرحموت ٢/ ٤٠٣ وما بعدها، اللمع في أصول الفقه للشيرازي ص ٦٨، فتاوى الشيخ عليش ١/ ٦١، المدخل إلى مذهب أحمد ص ١٩٤

(٢) المستصفى ١/ ١٠٠

أمانة معبرة عن شرع الله تعالى. وعليه أن يبتعد عن شواذ الآراء في الحواشي.

الثاني - أن يحرص المفتي على احترام مسائل الإجماع، لأن خرق الإجماع داهية وطعن في الدين والالتزام الديني، فلا يترك أمراً مجمعاً فيه إلى المختلف فيه، متذرعاً بالتيسير على الناس.

الثالث - ألا يتبع المفتي أهواء الناس، بل يتبع الدليل ورعاية المصلحة الشرعية وهي المصلحة العامة.

ذكر الشاطبي حديثاً عن النبي ﷺ أنه قال: «إني لأخاف على أمتي من بعدي من أعمال ثلاثة». قالوا: وما هي يا رسول الله؟ قال: «أخاف عليهم من زَلة العالم، ومن حكم جائر، ومن هوى متَّبع». وقال عمر رضي الله عنه: (ثلاث يهدمن الدين: زلة العالم، وجدل منافق بالقرآن، وأئمة مضلون)[١].

منهج تغير الفتاوى في عالم مفتوح معاصر

على الرغم من توصيف مؤهلات المفتي وضوابط الإفتاء السابقة، فإن المفتي يلاحظ وجود المسوغات لتغيير الفتوى، وهذا احتمال قائم، ولاسيما في عصرنا الحاضر المنفتح على العالم، فهناك ضغوط خارجية وداخلية، وتطورات معيشية، واعتبارات مصلحية، يرى المفتي وغيره ضرورة مراعاتها وجعل الفتوى متلائمة مع الظروف والأحوال ومقتضيات التطور، علماً بأن هذه القواعد الفقهية المقررة: «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان»[٢]. وذلك من أجل إقامة العدل، وجلب المصالح، ودرء المفاسد.

(١) الموافقات ٤/ ١٦٨

(٢) م ٣٩ من مجلة الأحكام العدلية.

ومجال التغير مقصور على الأحكام الشرعية الاجتهادية القياسية والمصلحية، لذا أفتى المتأخرون في مسائل كثيرة على عكس ما أفتى به المتقدمون من أئمة المذهب، والسبب هو اختلاف الزمان وفساد الأخلاق[١].

وأسباب تغير الفتوى أربعة: تغير المصالح، وتغير الأعراف، ومراعاة الضرورات والحاجيات والأعذار، وملاحظة الوسائل والمقاصد.

وعقد ابن القيم في أعلام الموقعين فصلاً مطولاً عن «تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد»[٢].

■ أ - رعاية المصالح ودرء المفاسد

إن الأساس الصحيح لقضية تغير الأحكام لتغير الزمان هو رعاية مبدأ أو أصل «المصالح المرسلة» وليس أصل «العرف»[٣].

والمصالح المرسلة هي الأوصاف التي تلائم تصرفات الشارع ومقاصده، ولكن لم يشهد لها دليل معين من الشرع بالاعتبار أو الإلغاء، ويحصل من ربط الحكم بها جلب مصلحة أو دفع مفسدة عن الناس.

أو هي التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم، ونفوسهم، وعقولهم، ونسلهم وأموالهم. وتنقسم بالنظر إلى رتبتها في حفظ مقاصد الشريعة إلى ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات. وهي بأنواعها الثلاثة حجة في الفقه، ولا سيما في مذهبي المالكية والحنابلة، مراعاة لتطورات الحياة وتجدد المصالح.

---

(١) رسالة نشر العَرْف في بناء بعض الأحكام على العُرف من رسائل ابن عابدين ٢/ ١٢٥، ط محمد هاشم الكتبي بدمشق في ٣ / محرم / ١٣٢١هـ.

(٢) أعلام الموقعين ٤/ ١٤ - ١٧١.

(٣) المدخل الفقهي العام للأستاذ الشيخ مصطفى الزرقا ف ٥٥٣، ٢/ ٩٢٦، طبعة سادسة.

وروعيت لدى الحنفية في مظلة الاستحسان. قال ابن عابدين في رسالته نشر العَرْف[١]: (كثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان، لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو فساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد. ولهذا نرى مشايخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه، لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به، أخذاً من قواعد مذهبه).

ومن طريف ما قال ابن القيم في عبارته الشهيرة في بناء الشريعة على مصالح العباد: (إن الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أُدخلت فيها بالتأويل)[٢].

وأمثلتها كثيرة في كل مذهب[٣].

منها في المذهب الحنفي دفع القيمة في زكاة الماشية، ووجوب ضمان السلعة على قابضها على سوم الشراء، وكذا الرهن، وتوريث زوجة المطلّق ثلاثاً طلاق الفرار في مرض الموت معاملة له بنقيض مقصوده، دون وجود نص أو إجماع على مبدأ «المعاملة بنقيض المقصود»، والحكم بتضمين الأجير المشترك أو العام، أو تضمين الصناع لأموال الناس

(١) ٢/ ١٢٥.
(٢) أعلام الموقعين ٣/ ١٤
(٣) كتابي أصول الفقه الإسلامي ١/ ٣٣٠ - ٣٦٧، ط ٣، دار الكتاب بدمشق.

مما يتلف في أيديهم، محافظة على الأموال، وتحقيقاً لمصالح الناس كالصباغين والخبازين والنجارين[١].

ومن أمثلتها لدى المالكية اعتبار المظنة في الأحكام كالمئنة، مثل تحريم الخلوة بالمرأة الأجنبية، فقيست عقوبة شارب الخمر على عقوبة القاذف ثمانين جلدة، ووجوب تقديم المصلحة العامة على الخاصة، فحرَّموا الاحتكار رعاية لمصلحة الجماعة، ووجوب دفع أشد الضررين، فأجازوا توظيف الخراج (ضريبة الأرض) على الأغنياء إذا خلا بيت المال عما يفي بحاجة الجند، واحتاج الإمام الحاكم لحماية البلاد، وأجازوا مصادرة ما ارتكبت به الجريمة من السلاح رعاية للمصلحة العامة.

ومن أمثلتها لدى الحنابلة منع التعسف في استعمال الحق، لمصلحة ملائمة لجنس تصرفات الشرع، وجواز التصرف في مال الغير أو حقه عند الحاجة وتعذر استئذانه، والإلزام بفعل لا ضرر منه على فاعله، وفي المنع منه ضرر بآخر، إذ لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، ووجوب بذل المنافع التي لا ضرر في بذلها للمحتاج إليها مجاناً بغير عوض، كالدور أو المركوبات التي لا حاجة آنية لصاحبها فيها، وإيجاب الزكاة على الفارّ منها قبل تمام الحول بتنقيص النصاب أو إخراجه عن ملكه، وعدم نفاذ تبرعات المدين.

ومن أمثلة المصلحة التي قام عليها دليل معين كالضرورة أو الحاجة العامة عند الشافعية، وليس مجرد جنس الأدلة كما يرى بقية المذاهب فرض الخراج على الأغنياء للدفاع عن البلاد، وجواز ضرب التِّرْس المتترس بهم من الأعداء بشرط عدم قصد قتلهم، أي يؤخذ بالمصلحة إذا كانت ضرورية قطعية كلية، كما ذكر الغزالي[٢].

---

(١) وهذا باتفاق الخلفاء الراشدين، قال علي رضي الله عنه: (لا يصلح الناس إلا ذاك).

(٢) المستصفى ١/ ١٣٩ - ١٤١

■ **ب - تغير الأعراف**

العرف هو ما اعتاده الناس في تصرفاتهم من قول أو عمل، والعرفُ الصحيح الذي لا يصادم نصاً شرعياً أو لا يحرم حلالاً، أو يحل حراماً كتقديم عربون في عقد الاستصناع، حجةٌ لدى الفقهاء، لأنه نوع من رعاية المصلحة المعتبرة شرعاً.

وعلى المفتي لتكون فتواه صحيحة غير معرَّضة للنقد أن يراعي تغير العرف بسبب تغير مصالح الناس، والتغير قد يكون بسبب الزمان أو المكان[١].

فمن التغيرات الزمانية اعتبار تسليم العقار المبيع في عصرنا بمجرد تسجيله في السجل العقاري كافياً لتنفيذ التزام التسليم، دون اشتراط التسليم الفعلي، للاكتفاء بالتسجيل في سجلات مخصوصة، وحماية الحقوق بقوة القانون، ويترتب على التسجيل انتقال تبعة ضمان أو هلاك المبيع من البائع إلى المشتري، لأن البائع لم يبق متمكناً بالتصرف في العقار المبيع بعقد آخر، وتنتقل جميع الدعاوى المتفرعة عن الملكية، كطلب نزع اليد وغير ذلك إلى المشتري بمجرد التسجيل.

وفي الماضي أفتى المتأخرون من الفقهاء بجواز أخذ الأجرة أو الراتب الشهري على تعليم القرآن، وأداء الشعائر الدينية بسبب انقطاع المكافآت والعطايا عن المشتغلين بهذه الوظائف.

وأفتوا أيضاً بقبول شهادة الأمثل فالأمثل من الناس لعدم توافر العدالة الكاملة غالباً، أي إنهم تنازلوا عن اشتراط العدالة المطلقة إلى العدالة النسبية، وهذا بسبب فساد الأخلاق العامة.

ومن المتغيرات المكانية ما نشاهده من شيوع مصطلحات في أمكنة أو

---

(١) المدخل الفقهي العام للأستاذ الشيخ مصطفى الزرقا ف ٥٤١ - ٥٥٣.

بلاد يختلف المراد منها في بلاد أخرى كلفظ (الدابة) هل تطلق على الفرس فقط أو على كل دابة، ولفظ (اللحم) هل يطلق على السمك أو لا، وقسمة المهر إلى مقدَّم ومؤخر بحسب أعراف البلاد.

والحاصل أن تغير الأعراف القولية والعملية، وتطور الأوضاع والوسائل والأحوال، موجب لتغير الفتوى بسبب تغير المصالح وتبدل الظروف.

قال القرافي في الفروق: (الجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين، والسلف الماضين، وعلى هذه القاعدة تتخرج أيمان الطلاق، والصريح والكنايات، فقد يصير الصريح كناية يفتقر إلى نية، وقد تصير الكناية صريحاً مستغنية عن النية)[١].

وذكرت سابقاً ما قرره ابن القيم من أن الشريعة مبنية على مصالح العباد، لأن الشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، ورحمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ أتمَّ دلالة وأصدقها[٢].

■ ج - رعاية الضرورات والحاجات والأعذار الاستثنائية

لا بد للمفتي من مراعاة الظروف الاستثنائية من ضرورة أو حاجة أو عذر، عملاً بقاعدة «الضرورات تبيح المحظورات»، وقاعدة «المشقة تجلب التيسير»، وقاعدة «الحاجة تنزل منزلة الضرورة» سواء بالنسبة إلى الجماعة أم إلى الفرد أحياناً، مثل حالة السلم أو الحرب، وحالة الضعف والعجز، وحالة قتل الأسرى المسلمين الذين تترس بهم الأعداء حفاظاً على كيان المسلمين، ومشروعية فرض ضرائب استثنائية على القادرين الموسرين لتمويل الجيش الإسلامي.

---

(١) الفرق ٢٨، المسألة الثالثة، م ١٣/ ١٧٧، ط دار إحياء الكتب العربية، ٣٤٤.

(٢) أعلام الموقعين ٣/ ١٤ - ١٥

ومثل رعاية حالة الإكراه للتلفظ بالكفر، لقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٦/١٠٦]. وكذلك أعذار السفر والمخمصة، والعطش الشديد وغيرهما من ضرورات الغذاء والدواء.

ومشروعية التسعير للسلع منعاً لضرر المستهلكين، وجواز الانتفاع بالمال الحرام إذا اختلط وتعذر تمييزه[١].

■ د - ملاحظة نظام الوسائل والمقاصد

على المفتي أن يلاحظ الأخذ بمبدأ فتح الذرائع وسد الذرائع، أي مراعاة الوسائل والغايات أو المقاصد بحسب الحال، لأن الوسيلة إلى الحلال حلال، وإلى الحرام حرام، أي إنه ينظر إلى الباعث الذي يبعث الشخص على الفعل، كمن يعقد عقداً لا يقصد به مقتضاه الشرعي، بل يقصد به أمراً محرماً كتحليل المرأة المطلقة ثلاثاً لزوجها، وكإبرام عقد لا يقصد به مجرد نقل الملكية وقبض الثمن، بل يقصد به التحايل على الربا، فإن العاقد في الحالين آثم، ولا يحل ما عقد عليه فيما بينه وبين الله تعالى. فالنظر في هذه الحالة من حيث التأثيم أولاً، ثم من حيث بطلان التصرف إن قام الدليل عليه، أي إن اتخاذ البيع جسراً إلى الربا وهو بيع العينة أو بيوع الآجال، يؤدي إلى التحريم وإبطال العقد.

وقد يكون النظر إلى المآل أو الغاية من غير اعتبار للباعث، فإن كانت الغاية من التعامل مصلحة جاز، وإن كان المآل مفسدة منع، وبه نستدل على أن المنع فيما يؤدي إلى الإثم لا ينظر فيه إلى النية أو القصد فقط، بل إلى النتيجة المثمرة أيضاً، فيكون الأصل في اعتبار الذرائع هو

---

(١) الاعتصام للشاطبي ٢/٣٣٨، قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ١/٧٢، نظرية الضرورة للباحث ص ١٦٥ - ١٦٧.

النظر إلى مآلات الأفعال، فيأخذ الفعل حكماً يتفق مع ما يؤول إليه، سواء قصده أو لم يقصده[١].

قال ابن القيم: ومن تدبر مصادر الشرع وموارده تبين له أن الشارع ألغى الألفاظ التي لم يقصد المتكلم بها معانيها، بل جرت على غير قصد منه، كالنائم والناسي والسكران والجاهل والمكره والمخطئ من شدة الفرح أو الغضب أو المرض ونحوهم. أي إن العبرة بالقصد لا بالألفاظ. وقاعدة الشريعة التي لا يجوز هدمها أن المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعبارات، كما هي معتبرة في التقربات، فالقصد أو النية يجعل الشيء حلالاً أو حراماً، وصحيحاً أو فاسداً، وطاعة أو معصية، كما أن القصد في العبادة يجعلها واجبة أو مستحبة أو محرمة أو صحيحة أو فاسدة[٢].

الخاتمة

إن البحث في مؤهلات الإفتاء يضع حداً فاصلاً للفتوى المتضاربة حلاً أو حرمة، صحة أو فساداً، فهي تلجم أفواه أدعياء العلم والفتوى، وتحمي الأمة والمجتمع من التخبط والاضطراب والقلق والحيرة، لأن «الحلال بيِّن، والحرام بيِّن، وبينهما أمور متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام».

ومؤهلات الفتوى تمنع التطاول على النصوص الشرعية ومصادمتها، وتحمل العالم على خشية الله ومراقبته في السر والعلن.

---

(١) الموافقات للشاطبي ٢/ ٣٤٩، ط التجارية، أصول الفقه للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة ص ٢٧٥، أصول الفقه الإسلامي للباحث ص ٤٢٨ - ٤٣١.
(٢) أعلام الموقعين ٣/ ١٠٧ - ١٠٨.

والفتوى تعبير عن حكم الشرع الشريف تتطلب الأمانة والتقوى والعدالة، وبغير ذلك يقع الناس في الضلال، علماً بأن المستفتي لا يعذر إن قلد المفتي المعروف بجهله، ورقة دينه، وخدمة منصبه، ومجاملته للحكام، عملاً بالتوجيه النبوي: «استفت قلبك، وإن أفتاك الناس وأفتوك».

والعلماء الأثبات الثقات ورّاث الأنبياء، فعليهم أن يكونوا على مستوى الميراث وشرف الإرث النبوي في إصدار الفتاوى.

ويتطلب البحث التفرقة بين الفتوى والاجتهاد والقضاء والفتوى الفردية والجماعية، والفتوى عملاً بفقه مدوّن في كتب المذاهب، أو في مسألة جديدة لا نص فيها، وقد أوضحت كل ذلك.

ومؤهلات الإفتاء قريبة الصلة بمؤهلات الاجتهاد، لأن الأصل أن المجتهد والمفتي واحد، لكن يختلف حجم التأهيل، فلا بد في المفتي من علم بآية الحكم أو الحديث الذي له صلة بموضوع الفتوى، ومعرفة مبادئ الشريعة وقواعدها الكلية ومقاصدها فيما له علاقة بالفتيا، ومراعاة مسائل الإجماع، وفهم اللغة العربية حقيقة أو مجازاً، صريحاً أو كناية ونحو ذلك مما يتعلق بالفتوى، والعلم بالعرف والعادة في التعامل، ولا بد من كمال العقل وعدالة الدين والخلق والمروءة وخشية الله تعالى بنحو عام.

وضوابط الفتوى ثلاثة: التطابق مع مصادر الشريعة، وتوافر العدالة في الشهادة والرواية، والعلم القائم على خشية الله سبحانه: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [فاطر: ٣٥/٢٨]. والعدالة تتطلب التقيد بالأوصاف الآتية:

اتباع القول لدليله، فلا يختار المذهب الضعيف، واحترام قضايا الإجماع، واجتناب اتباع أهواء الناس.

والإفتاء عالم مرن في الشريعة ومظاهر هذه المرونة أربعة:

رعاية المصالح ودرء المفاسد، والأخذ بمقتضيات الأعراف والعادات الصحيحة شرعاً وتغيراتها زماناً ومكاناً، ورعاية الضرورات والحاجات والأعذار الاستثنائية، وملاحظة نظام الوسائل والمقاصد.

الفتوى في العصور الإسلامية الأولى بين أهل الرأي وأهل الحديث*

تقديم

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وعلى آله وصحبه وتابعيه إلى يوم الدين، وبعد:

فإن الفتوى السليمة هي النبض المتدفق في كل زمان ومكان بالحيوية والتجديد، وإحياء معالم الشرع الحنيف، وربط الناس الحريصين على دينهم ووعيهم بشرع ربهم وبأمور مستقبلهم في الدنيا والآخرة، حتى يكونوا على الجادة القويمة، ويدركوا أحكام الحلال والحرام، والشرائع والغايات والمقاصد.

والفتوى ملازمة لكل نظام قانوني أو شرعي، لأن مواد القانون محدودة، والحوادث والوقائع والنوازل متجددة، لذا نجد في كل دولة ما يعرف بـ (إدارة الفتوى والتشريع) لتحقيق الانسجام والتوافق بين النصوص القانونية وبين وقائع الحياة المتطورة، ولأن مخالفة الأنظمة

* ندوة تطور العلوم الفقهية في عُمان، فقه النوازل وتجديد الفتوى في الفقه العُماني، ١ - ٤ / ٤ / ٢٠٠٧ م

والقوانين المختلفة تعرِّض المخالفين للمساءلة المدنية بالحكم ببطلان العقود والتصرفات غير المشروعة، أو للمساءلة الجنائية أو العقابية بالحكم على الجناة ومخالفة القانون بالعقاب الرادع.

وهذا هو الشأن القائم في ميدان تطبيق الأحكام الشرعية، فكان الاجتهاد والإفتاء هو الظاهرة الملموسة في الوسط العالمي في كل عصر، وكانت وما تزال مرجعيات الفتوى الموثوقة في نشاط دائم وحركة مستمرة، ويهرع المستفتون عادة إلى أهل العلم الثقات، لتزويدهم بالحكم الشرعي السليم، ولتحقيق الالتزام بحكم الله تعالى، والظفر برضوانه، واجتناب كل ما يسخطه أو يغضبه بسبب اقتراف الحرام والوقوع في حمأة العصيان، انطلاقاً من قول الله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ١٦/ ٤٣].

والعلماء أمناء على ما يقولون، فكانت مسؤوليتهم خطيرة، وفتاواهم في غاية الحساسية والأهمية، من أجل تحقيق الوفاق مع الشريعة، والاهتداء بنورها، والاستضاءة بأحكامها، لأنه لا ثالث بعد الحلال والحرام، وكل منهما بيِّن، لا يقبل الترقيع.

والمفتي يحرص على المواءمة بين النص الشرعي ورعاية المصالح ودرء المفاسد، وتلك مهمة شاقة ليست بالسهلة، فعليه الالتزام بضوابط الفتيا، وابتغاء وجه الله تعالى، والتحلي بالأناة والحلم، وخشية الله والورع، وسعة العلم والاطلاع، والدقة والحرص على الصواب.

وليس معنى تجديد الفتوى في الفقه العُماني أو غيره من أنحاء العالم الإسلامي، هو تجاوز النصوص الشرعية أو تعطيلها، وإنما التجديد في نطاق تبادل المصالح والأعراف المعتبرة شرعاً، وهذا بحث رصين يحقق التطلع إلى الجديد مع الالتزام بأصول الشريعة.

خطة البحث

- تعريف الفتوى والفرق بينها وبين الاجتهاد والقضاء.
- ضوابط الفتوى وضرورة تحديد المرجعيات الموثوقة في كل دولة.
- أنماط الفتوى في العصور الإسلامية الأولى ومناهجها لدى السلف وأتباعهم:
  ١- الفتوى في عهد الصحابة (من سنة ١١ - ٤٠ هـ).
  ٢- الفتوى في عهد التابعين (من سنة ٤١ - ١٠٠ هـ).
  ٣- الفتوى في عهد أتباع التابعين (من سنة ١٠١ - ١٥٠ هـ).
- اتجاه الفتوى في مدرسة الحديث ومدرسة الرأي وخصائص المدرستين.
- هل جابر بن زيد إمام الإباضية من مدرسة الحديث أو من مدرسة الرأي؟
- الخاتمة.

المطلب الأول
تعريف الفتوى والفرق بينها وبين الاجتهاد والقضاء

الفتوى هي بيان الحكم الشرعي في واقعة من الوقائع الحادثة. والإفتاء أخص من الاجتهاد، لأن الاجتهاد استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، سواء أكان هناك سؤال في موضوعها أم لم يكن. أما الإفتاء فلا يكون إلا إذا كانت واقعة وقعت، ويتعرف الفقيه حكمها.

والمجتهد هو من توافرت فيه ملكة أو قدرة على استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية.

والأصل في المفتي أن يكون مجتهداً[١]، بحيث تتوافر فيه شروط الاجتهاد، وهو كل من كان أهل الاستدلال والاستنباط، ومن يلحق بهم من أهل الترجيح أو التخريج.

والترجيح إظهار زيادة لأحد المتماثلين على الآخر بما لا يستقل، وهو تعريف أكثر علماء الحنفية[٢]، وعرفه ابن الحاجب والآمدي بأنه اقتران الأمارة (الدليل الظني) بما تقوى به على ما يعارضها[٣]. هذا مع ملاحظة أن الترجيح من أفعال الشخص المجتهد.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٣/ ١٦٧، إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٣٤.
(٢) مسلَّم الثبوت ٢/ ١٦١، ١٦٥، كشف الأسرار على أصول البزدوي ٤/ ١١٩٨.
(٣) الإحكام للآمدي، المرجع السابق ٣/ ١٧٤، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٣٠٩.

والتخريج هو شأن أهل استنباط الأوجه والطرق في المذهب، ومجتهد التخريج هو الذي يتمكن فيه المستنبط من معرفة الأحكام في الوقائع التي لم يرد فيها نص عن إمام المذهب، بطريق التخريج على كلام المجتهد في مسألة من المسائل أو القواعد المنقولة عن إمام المذهب. ويحدث التخريج أيضاً فيما إذا أفتى المجتهد (إمام المذهب) في مسألتين متشابهتين بحكمين مختلفين في وقتين، فيجوز نقل الحكم وتخريجه من كل واحدة منهما إلى الأخرى، ما لم يفرّق بينهما، أو يقرب الزمن[١].

والفتوى السليمة تتطلب عدا توافر شروط الاجتهاد شروطاً أخرى، وهي معرفة واقعة الاستفتاء، ودراسة نفسية المستفتي، والجماعة التي يعيش فيها ليعرف مدى أثر الاجتهاد سلباً أو إيجاباً، حلاً أو تحريماً[٢].

ومن ضوابط أو شرائط الاجتهاد أو الإفتاء معرفة الأحكام الشرعية، وأنواعها، وطرق إثباتها، ووجوه دلالتها على مدلولاتها، في القرآن الكريم والسنة النبوية ومسائل الإجماع ومواقعه، ووجوه القياس وطرقه وضوابطه، وعلوم اللغة العربية وفهمها وإدراكها، ومقاصد الشريعة العامة، وقواعد أصول الفقه، مع العدالة والإتقان والتدين[٣].

وهذه الأوصاف يقتضيها الواقع وتفرضها الظروف والتجارب وأمانة العلم.

---

(١) الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض للسيوطي ص ٣٨.

(٢) عمدة التحقيق للشيخ محمد سعيد الباني ص ١٢٤.

(٣) الموافقات للشاطبي ٤/ ١٠٥ وما بعدها، الإحكام للآمدي ٣/ ١٣٩، شرح جمال الدين الإسنوي للمنهاج (نهاية السول) ٣/ ٣٤٤، فصول الأصول للشيخ خلفان السيابي ص ٣٧٨، ٤٢٠، ٤٤١، ٥٤٤ - ٥٤٥.

ثم أصبح لفظ (المفتي) بعد عصر الاجتهاد إلى نهاية القرن الرابع الهجري يطلق على متفقهة المذاهب الذين يقتصر عملهم على مجرد نقل نصوص كتب الفقه، وهذا الإطلاق من باب المجاز أو الحقيقة العرفية الموافقة لعرف العوام واصطلاح الحكومات[١].

وأما الفرق بين الإفتاء أو الاجتهاد والقضاء فهو أن الإفتاء أو الاجتهاد غير ملزم للمستفتي قضاءً، والقضاء بإصدار القاضي حكمه في الخصومة أو المسألة ملزم ويجب تنفيذه، لأن أحكام القضاة واجبة التنفيذ لإنهاء الخصومات واستقرار الأوضاع ومنها المعاملات.

لكن بعض حالات الإفتاء ملزمة، مثل إجماع الفقهاء على حكم شرعي، وأما الاجتهاد أو الإفتاء الجماعي[٢] فهو وإن لم يكن ملزماً فهو أقرب إلى الإلزام. وكذلك الإفتاء الفردي إن لم يوجد مخالف للمفتي، لأن الله تعالى قال: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ١٦/٤٣]، والأمر بسؤال العلماء يقتضي التقيد بأجوبتهم، وإلا لم يكن هناك فائدة من سؤالهم. يؤيد ذلك قول الله تعالى أيضاً: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٤/٥٩] وهذا كسابقه أمرٌ، والأمر يقتضي الوجوب، وأولو الأمر في العلم هم العلماء، وفي السياسة هم الحكام، كما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما.

ويرشد إلى مشروعية الاجتهاد الجماعي ما رواه سعيد بن المسيب عن علي رضي الله عنه قال: قلت: يا رسول الله الأمر ينزل بنا، لم ينزل فيه

---

(١) أصول الفقه للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة، ص ٣٨٧.

(٢) وهو الاجتهاد الذي يتفق عليه أعضاء المجامع الفقهية أو العلمية المتخصصة بعد إجراء دراسات وبحوث معمقة، ومناقشتها، وإصدار قرار في المسألة.

القرآن، ولم تمض فيه منك سنة؟ قال: «اجمعوا له العالِمين، أو قال: العابدين، من المؤمنين، فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحد»[١].

ويؤيده قول ابن مسعود: (ما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن، وما رآه المؤمنون قبيحاً فهو عند الله قبيح)[٢].

المطلب الثاني
ضوابط الفتوى وضرورة تحديد المرجعيات الموثوقة في كل دولة

الفتوى أمانة في أعناق العلماء، ومسؤولية خطيرة، تقتضي التثبت الشديد من الحكم الشرعي ودليله، والخوف من الله وخشيته ورقابته في السر والعلن، دون تسرع في الجواب، ولا خجل من السائل بعدم المعرفة، فهذا الإمام مالك سئل عن أربعين مسألة، فأجاب عن أربع منها، وقال في ست وثلاثين منها: لا أدري. وقال عليه الصلاة والسلام: «أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار»[٣].

وبما أن الفتوى بالإضافة إلى كونها أمانة كما قال النبي ﷺ: «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال

---

(١) أعلام الموقعين لابن قيم الجوزية ١/ ٦٥، لكن قال ابن القيم: وهذا غريب جداً من حديث مالك، وإبراهيم البرقي وسليمان (الراويان عن مالك) ليسا ممن يحتج بهما.

(٢) المرجع والمكان السابقان.

(٣) رواه الدارمي عن عبيد الله بن أبي جعفر مرسلاً.

المبطلين، وتأويل الجاهلين»[١]. فهي تصرف في الشريعة، فينبغي أن تكون موافقة لها، غير مصادمة نصاً من نصوصها، أو أصلاً من أصولها، أو مقصداً من مقاصد الشريعة العامة، خلافاً لما نجده اليوم من الفتاوى المتعارضة والمتعجلة والسطحية من أناس يحسنون العروض الكلامية والتمثيل كأصحاب أو مصممي الأزياء، ولكنهم بعيدون عن العلم وخشية الله تعالى، وربما قال أحدهم تهرباً من الجواب الصحيح المطابق للشريعة: هذا رأيي. وهو ليس أهلاً للرأي، فلم يبلغ درجة الاجتهاد، ولا يسأل عن رأيه، وإنما عن حكم الشرع الإلهي، وهذا يقتضي تخصيص مرجعيات علمية موثوقة ومؤهلة عليا في كل دولة، لمراقبة فتاوى الدخلاء.

لذا اشترط علماء الأصول في المفتي العدالة[٢]، لأن العدل المستقيم في دينه يكون غالباً موفقاً إلى اختيار الصواب، ويطمئن الناس إليه، بخلاف الفاسق، فإنه مذموم شرعاً وعرفاً، ويتطرق الشك إلى أقواله كثيراً، فلا يصلح قدوة حسنة لاتباعه أو تقليده، قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ۝٢ كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفۡعَلُونَ﴾ [الصف: ٦١/ ٢-٣].

ومقتضى العدالة في المفتي أن يلاحظ الأمور الآتية إذا اختار حكماً من أحكام الفقه المقررة في المذاهب الإسلامية:

أولاً - أن يتبع القول لدليله، فلا يختار من المذاهب الفقهية أو العقدية أضعفها دليلاً، أو قولاً شاذاً، بل يختار أقواها دليلاً، كالقول بأن

---

(١) رواه ابن عدي والقرطبي، وذكره المتقي الهندي في كنز العمال والتبريزي في مشكاة المصابيح وغيرهم.

(٢) وهي كما عرفها الإمام الغزالي عبارة عن استقامة السيرة والدين، وحاصلها يرجع إلى هيئة راسخة في النفس تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة.

أهل الكتاب الحاليين يدخلون الجنة، أو أن عذاب الكفار في النار ليس خالداً.

ثانياً - أن يجتهد ما أمكن الاجتهاد في ألا يصادم نصاً شرعياً قطعياً أو ظني الدلالة، لأن غلبة الظن توجب العمل بالنص، وألا يترك الأمر المجمع عليه إلى المختلف فيه، كالقول بإباحة بقاء المرأة التي أسلمت في عصمة زوجها ومضت عدتها، وأبى زوجها الإسلام، والقول بأن الإجماع خرافة، وبإباحة زواج المسلمة من الكتابي غير المسلم، أو أن الحجاب الشرعي ليس لازماً للمرأة المسلمة البالغة العاقلة، والقول بإباحة الفوائد المصرفية المأخوذة من البنوك التقليدية الربوية، والقول بجواز إمامة المرأة، ونحو ذلك من سموم المستشرقين التي تسربت إلى عقول بعض الزعماء الإسلاميين السياسيين الذين تتلمذوا في الغرب.

ثالثاً - ألا يتّبع أهواء الناس، بل يتبع المصلحة والدليل، والمصلحة المعتبرة هي مصلحة الكافة أو المصلحة العامة[1]، كمن أفتى بإباحة الاعتراف بحكومة إسرائيل في فلسطين المحتلة، وعقد معاهدة سلم دائمة مع الكيان الصهيوني، محتجاً بالآية الكريمة: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا﴾ [الأنفال: ٨/ ٦١]، علماً بأن هذه الآية واردة في عقد الهدنة أو الصلح المؤقت مع الأعداء في بلادهم، لا في أرض إسلامية اغتصبوها وأقاموا فيها، فهذا يوجب العمل والتعاون بين جميع المسلمين على استعادة هذه الأرض المحتلة.

هذه الأصول أو الأسس الثلاثة مستمدة من منهج السلف الصالح ومن تبعهم في ممارسة الفتيا، قال الإمام القرافي[2]: كل شيء أفتى فيه المجتهد فخرجت فتياه على خلاف الإجماع أو القواعد أو النص أو

---

(١) الشيخ محمد أبو زهرة، المرجع السابق، ص ٣٩٠.
(٢) الفروق ٢/ ١٠٩.

القياس الجلي السالم عن المعارض الراجح، لا يجوز لمقلده أن ينقله للناس، ولا يفتي به في دين الله تعالى، فإن هذا الحكم لو حكم به حاكم لنقضناه، وما لا نقره شرعاً بعد تقرره بحكم الحاكم أولى ألا نقره شرعاً إذا لم يتأكد، وهذا لم يتأكد، فلا نقره شرعاً، والفتيا بغير شرع الله حرام، فالفتيا بهذا الحكم حرام، وإن كان الإمام المجتهد غير عاص به، بل مثاباً عليه، لأنه بذل جهده على حسب ما أُمر به، وقد قال النبي ﷺ: «إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر، وإن أصاب فله أجران»[(١)].

وأضاف قائلاً: فعلى هذا يجب على أهل العصر تفقد مذاهبهم، فكل ما وجدوه من هذا النوع يحرم عليهم الفتيا به، ولا يعرى من مذهب من المذاهب عنه، لكنه قد يقل وقد يكثر، غير أنه لا يقدر أن يعلم هذا في مذهبه إلا من عرف القواعد والقياس الجلي والنص الصريح وعدم المعارض لذلك. وذلك يعتمد تحصيل أصول الفقه، والتبحر في الفقه، فإن القواعد ليست مستوعبة في أصول الفقه، بل للشريعة قواعد كثيرة جداً عند أئمة الفتوى والفقهاء لا توجد في كتب أصول الفقه.

رحم الله القرافي الذي حدد لنا مرجعيات الفتاوى وهي النصوص الشرعية، والإجماع، والقواعد الفقهية الكلية، والقياس الجلي، وأصول الشريعة وأحكامها ومبادئها، وهو منهج السلف في الفتيا.

وذلك مستمد من قول الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ٤/ ١٠٥]، وهذا يتضمن إقرار

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم وأحمد وأصحاب السنن إلا الترمذي من حديث عمرو بن العاص وغيره، وهو حديث متواتر المعنى، ولفظه: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر». (جامع الأصول لابن الأثير ١٠/ ٥٤٨، التلخيص الحبير لابن حجر ٢/ ١٨٠، نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية للزيلعي ٤/ ٦٣).

الاجتهاد أو الفتيا بطريق القياس، على أن تتوافر في المفتي أهلية الإفتاء، على النحو المذكور بضرورة توافر شروط الاجتهاد أو الإفتاء المتقدمة.

ومراعاةً لشروط ومقومات الإفتاء المتقدمة وتوافر أهلية الفتوى، قال القرافي: ولاعتبار هذا الشرط يحرم على أكثر الناس الفتوى. وكذلك كان السلف رضوان الله عليهم متوقفين في الفتيا توقفاً شديداً. قال الإمام مالك رحمه الله: لا ينبغي للعالم أن يفتي حتى يراه الناس أهلاً لذلك، ويرى هو نفسه أهلاً لذلك. يريد مالك ضرورة تثبت أهليته عند العلماء، ويكون هو بيقين مطلعاً على ما قاله العلماء في حقه من الأهلية. وما أفتى الإمام مالك حتى أجازه أربعون محنّكاً (أي ملثماً بالعمائم تحت الحنك شعار العلماء)[١].

وقال الإمام الشافعي: لا يحل لأحد أن يفتي في دين الله إلا رجل عارف بكتاب الله بناسخه ومنسوخه، ومُحكمه ومتشابهه، وتأويله وتنزيله، ومكيّه ومَدَنيّه، وما أريد به، ويكون بعد ذلك بصيراً بحديث رسول الله ﷺ، وبالناسخ والمنسوخ، ويعرف من الحديث مثلما عرف من القرآن، ويكون بصيراً باللغة، بصيراً بالشعر وما يحتاج إليه للسنة والقرآن[٢].

وقال الإمام أحمد: ينبغي للرجل إذا حمل نفسه على الفتيا أن يكون عالماً بوجوه القرآن، عالماً بالأسانيد الصحيحة، عالماً بالسُّنَن، وإنما جاء خلاف من خالف لقلة معرفتهم بما جاء عن النبي ﷺ، وقلة معرفتهم بصحيحها من سقيمها[٣].

وذكر ابن القيم فصلاً ممتعاً بعنوان (تحريم الإفتاء في دين الله بالرأي المتضمن لمخالفة النصوص والرأي الذي لم تشهد له النصوص بالقبول)

(١) الفروق ٢/ ١١٠.

(٢) أعلام الموقعين لابن القيم ١/ ٤٦.

(٣) المرجع السابق ١/ ٤٤.

واستدل بآية: ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [القصص: ٢٨/ ٥٠] وبآيات أخرى، ثم قال ابن القيم: فقسم الأمر إلى أمرين لا ثالث لهما: إما الاستجابة لله والرسول وما جاء به، وإما اتباع الهوى، فكل ما لم يأت به الرسول فهو من الهوى.

تطبيق هذه الأصول والمرجعيات على المفتين

أصبح الشائع الآن والواقع أن أهل الفتوى هم متفقهة المذاهب، والتفقه في المذهب ليس أمراً سهلاً، بل يحتاج لجهد كبير، وعمر طويل في التحصيل، وحصافة وعلم وحكمة وتأمل وتعمق في آفاق الشريعة كلها من عقائد وتفاسير وسنة وسيرة نبوية وإجماع العلماء واختلافهم، واطلاع كافٍ على ثقافة العصر وأعراف الناس وعاداتهم في المعاملات وقضايا الاجتماع والاقتصاد، لأن عصرنا الآن تغمره ثقافات وعلوم شتى، وقد جرَّبنا هذا في حياتنا، فليس من السهل التصور بأن عالماً يصبح فقيهاً متمكناً قادراً على الفتوى من دون تحصيل مكين، وقدرة علمية واسعة، وذكاء ونباهة، وامتزاج بالحياة الخصبة أو المعقدة في قضايا المعاملات، لاسيما ما استجد منها في قضايا البر والبحر والجو من عقود، وبنوك وتأمين، وتخليص جمركي، واستيراد وتصدير[١] وغير ذلك مما تموج به الحياة من ألوان المعارف والعلوم.

وما أدق ما صنفه القرافي في فروقه[٢] في الفرق الثامن والسبعين بين قاعدة من يجوز له أن يفتي، وقاعدة من لا يجوز له أن يفتي، وموجز كلامه حيث قال: اعلم أن طالب العلم له أحوال:

---

(١) انظر كتابي، المعاملات المالية المعاصرة.
(٢) الفروق ٢/ ١٠٧ - ١١٠.

الحالة الأولى: أن يشتغل بمختصر من مختصرات مذهبه فيه مطلقات مقيدة في غيره، وعمومات مخصوصة في غيره. وهذا يحرم عليه أن يفتي بما يجده في كتاب معين، وإن أجاده حفظاً وفهماً، إلا في مسألة يقطع فيها أنها مستوعبة التقييد، وأنها لا تحتاج إلى معنى آخر من كتاب آخر، فيجوز له أن ينقلها لمن يحتاجها على وجهها من غير زيادة ولا نقصان. وفي غير ذلك يمنع من الفتيا بالمحفوظ، فيجب عليه التوقف.

الحالة الثانية: أن يتسع تحصيله في المذهب بحيث يطلع من تفاصيل الشروحات والمطولات على تقييد المطلقات وتخصيص العمومات، ولكنه مع ذلك لم يضبط مدارك إمامه ومسنداته في فروعه ضبطاً متقناً، بل سمعها من حيث الجملة من أفواه الطلبة والمشايخ، فهذا يجوز له أن يفتي بجميع ما ينقله ويحفظه في مذهبه، اتباعاً لمشهور ذلك المذهب بشروط الفتيا.

الحالة الثالثة: أن يصير طالب العلم إلى ما ذكرناه من تحصيل أهلية الإفتاء، ومن الشروط المطلوبة للفتوى، مع الديانة الوازعة، والعدالة المتمكنة، فهذا يجوز له أن يفتي في مذهبه نقلاً وتخريجاً، ويُعتمد على ما يقوله في جميع ذلك.

المطلب الثالث
أنماط الفتوى في العصور الإسلامية الأولى ومناهجها لدى السلف وأتباعهم

على العلماء المعاصرين التزام طريقة السلف ومنهجهم في الإفتاء، حتى تنضبط الفتوى بعد اضطرابها، وتصادمها مع بعضها، بل وظهور الأخطاء الفادحة على ألسنتهم، لا سيما فتاوى بعض أدعياء العلم في

القنوات الفضائية الكثيرة، دون توثيق ولا كتابة ولا مراجع، بسبب مفاجآت الأسئلة المختلفة من السامعين، والمسؤول يجيب بارتجال واضح، وبُعد عن التريث والتعمق والتأمل، بسبب إغراءات الشاشة التلفازية، وأوحدية شخصيته في الإجابة، لذا كانت الندوات المشتركة من اثنين أو أكثر أبعد عن الوقوع في الأخطاء، والضياع في المتاهات والأغوار، أو دهاليز المشكلات.

ويتطلب الموقف الديني السديد العودة لمنهج السلف في الإفتاء كما يبدو فيما يأتي، علماً بأن بعضهم هم من خير القرون، لقول النبي ﷺ: «خير القرون الذي أنا فيه، ثم الثاني، ثم الثالث»[1].

١- الفتوى في عهد الصحابة الكرام رضي الله عنهم

الصحابة الكرام رضوان الله عليهم هم بحق السادة والنماذج العليا في شأن ممارسات الفتوى وغيرها، لأنهم تربوا في مدرسة النبوة، فجمعوا بين الالتزام الشديد بأصول الإسلام، وبين الورع والاحتياط، والانفتاح على تطور الأوضاع والأحوال ومراعاة المصالح، بسبب اتساع الفتوحات الإسلامية، وظهور مشكلات وقضايا تتطلب الحل العاجل، فأعملوا كل طاقاتهم العلمية، وتشاوروا فيما بينهم، حتى سجلوا مواقف العز والشرف، والعقل والوعي، والتأدب بآداب العلم، لأن ما يفتون به دين، لا مجرد قانون وضعي، أو بيان موقف سياسي مؤقت.

وتميز منهجهم في الإفتاء فيما يأتي، بالإضافة إلى الإقلال من رواية الحديث حماية للسنة وتوقفاً عند السنة الصحيحة الثابتة عن النبي ﷺ، وكانت ميزاتهم هي:

---

(١) رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها، والقرن الثاني هم الصحابة، والثالث هم التابعون.

أولاً - التوقف الشديد عن الفتوى ومدافعة أو مدارأة الإفتاء من الغالب حتى يتحمل عبء الفتوى أخوه، احتياطاً في الدين، وبعداً عن الوقوف في الإثم أو الضلال والإضلال، وتجنباً لعادات الجاهلية، انطلاقاً من قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾ [النحل: ١٦/ ١١٦].

وقوله عز وجل: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ١٧/ ٣٦]، وقوله سبحانه: ﴿أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢/ ٨٠]، وهو مطابق لتحذير النبي عليه الصلاة والسلام من الجهل والضلال حيث قال: «إن الله تعالى لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العلماء، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يُبقِ عالماً، اتخذ الناس رؤساء جهالاً، فسُئلوا فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا»[١].

إن عاقبة القول جهلاً أو كذباً أو ضلالاً في غاية الخطورة، لأن الأمة تضل بفتوى العالم المخطئ، ويسري الخطأ، ويتفاقم الضلال بتوارث الأجيال.

ثانياً - التزام النصوص الشرعية في الكتاب والسنة

اتفقت الأمة الإسلامية قاطبة من غير أي خلاف على أن مصدر الأحكام الشرعية أساساً يتمثل في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، لأنهما وحي من الله تعالى، أما القرآن فوحي بنظمه ومعناه، وأما السنة فهي في الأصل وحي بالمعنى، واللفظ من النبي عليه الصلاة والسلام، مع رقابة الله عز وجل.

لهذا كان مرجع الصحابة الكرام ومن تبعهم إذا عرضت مسألة اللجوء

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه.

إلى القرآن والسنة، لقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ [النساء: ٤/ ٥٩]، ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٤/ ٨٠]، ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [الحشر: ٥٩/ ٧]. فإن لم يجدوا حكماً للحادثة فيهما اجتهدوا ونظروا بعمق.

وذلك بدليل حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه الذي بعثه رسول الله ﷺ قاضياً بالإسلام ومعلماً إلى اليمن، فقال له الرسول ﷺ: «كيف تقضي يا معاذ إذا عرض لك قضاء؟» قال: أقضي بكتاب الله. قال: «فإن لم تجد في كتاب الله؟» قال: فبسنة رسول الله. قال: «فإن لم تجد في سنة رسول الله؟» قال: أجتهد برأيي ولا آلو[1]. فضرب رسول الله ﷺ على صدره، وقال: «الحمد لله الذي وفَّق رسولَ رسولِ الله لما يرضي الله ورسوله»[2]. وروايات هذا الحديث وصلت إلى حد التواتر المعنوي.

والتقيد أولاً بالقرآن، ثم بالسنة، ثم بالاجتهاد أو القياس هو اتجاه منطقي وسديد وسليم، وحبذا لو عاد المفتون اليوم إلى هذا المنهج بشرط أن يكونوا أهلاً للنظر، لا يفتون بالأهواء والشهوات، وبالكلام الأدبي أو العاطفي كما نلمس من بعضهم والذي هو أخلاط وشوائب وضلالات.

---

(١) أي لا أقصر.

(٢) أخرجه أحمد وأبو داوود والترمذي وابن عدي والطبراني والبيهقي وابن عبد البر، من حديث معاذ، من طريق أصحابه الثقات، وهو حديث مرسل صحيح، قال الدارقطني: والمرسل أصح، وقال البخاري في تاريخه الكبير: مرسل، إلا أن عدم اتصال إسناده لا يمنع صحته، لأنه مروي عن أصحاب معاذ، وهم كلهم ثقات. (جامع الأصول ١٠/ ٥٥١، سنن أبي داوود ٢/ ٢٧٢، نصب الراية ٤/ ٦٣).

ثالثاً - رعاية المصلحة العامة

إذا لم يوجد نص أو لم تتوافر شروط القياس وضوابطه، كان الصحابة الكرام يلجؤون إلى رعاية المصلحة العامة، وأدناها ما سمي بعدئذ بالمصالح المرسلة والاستحسان والعرف وسد الذرائع ونحوها من أدلة الاجتهاد والعقل أو الرأي الصحيح المنسجم مع أصول الشريعة، مثل جمع القرآن الكريم في صحف واحدة في عهد أبي بكر رضي الله عنه بعد تفرقه في صحف مختلفة، وجمعه في عهد عثمان رضي الله عنه على رسم واحد بلغة قريش، وتدوين الدواوين، ووضع الخراج على أهالي الأراضي المفتوحة في مصر والشام والعراق من غير تقسيم الأراضي بين الغانمين، والتوقف عن إعطاء الزكاة للمؤلفة قلوبهم، وإيقاف حد السرقة عام الرمادة (المجاعة)، وإمضاء الطلاق الثلاث بكلمة واحدة ثلاثاً ونحو ذلك، وتضمين الصناع في عهد عمر رضي الله عنه، ونزع ملكية الدور المجاورة للمسجد الحرام لتوسعته في عهد عثمان، والقبول بمبدأ التحكيم صوناً للدماء في عهد علي رضي الله عنه.

هذه أمثلة من فتاوى الصحابة الكرام بسبب توسع رقعة الخلافة الإسلامية.

قال ابن القيم: وكما أن الصحابة سادة الأمة وأئمتها وقادتها، فهم سادات المفتين والعلماء[1]. وقسم ابن القيم الصحابة المفتين على أقسام ثلاثة بحسب ضوابط الفتوى السابقة[2]:

١- المكثرون من الصحابة، وهم مئة ونيف وثلاثون نفساً، ما بين رجل وامرأة، وكان المكثرون منهم سبعة: عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود، وعائشة أم المؤمنين، وزيد بن ثابت،

---

(١) أعلام الموقعين ١/ ١٤.

(٢) المرجع السابق ١/ ١٢ - ١٤.

وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر. ويمكن أن يجمع كتاب صغير أو كبير من فتاوى هؤلاء، ومن فتاوى ابن عباس عشرون كتاباً.

٢- المتوسطون منهم، فيما روي عنهم من الفتيا: أبو بكر الصديق، وأم سَلَمة، وأنس بن مالك، وأبو سعيد الخدري، وعثمان بن عفان، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وعبد الله بن الزبير، وأبو موسى الأشعري، وسعد بن أبي وقاص، وسلمان الفارسي، وجابر بن عبد الله، ومعاذ بن جبل، فهؤلاء ثلاثة عشر يمكن أن يجمع من فتيا كل واحد منهم جزء صغير جداً.

ويضاف إليهم طلحة، والزبير، وعبد الرحمن بن عوف، وعمران بن حصين، وأبو بكرة، وعبادة بن الصامت، ومعاوية بن أبي سفيان.

٣- المقلون في الفتيا، لا يروى عن الواحد منهم إلا المسألة والمسألتان، والزيادة اليسيرة على ذلك، يمكن أن يجمع من فتيا جميعهم جزء صغير فقط، بعد التقصي والبحث وهم كثيرون، كأبي الدرداء، وأبي اليسر، وأبي سلمة المخزومي، وأبي عبيدة بن الجراح، وسعيد بن زيد، والحسن والحسين ابني علي، والنعمان بن بشير، وأبي مسعود، وأبي بن كعب، وأبي أيوب، وأبي طلحة، وأبي ذر، وأم عطية، وصفية، وحفصة، وأم حبيبة، وأسامة بن زيد، وجعفر بن أبي طالب، وفاطمة بنت رسول الله ﷺ، وخالد بن الوليد، ورافع بن خديج.. إلخ.

والخلاصة

تميزت الفتوى أو الاجتهاد في عهد الصحابة بأمرين[1]:

الأول - أخذ الحكم من ظواهر النصوص إذا كان محل الحكم مما تتناوله تلك النصوص.

---

(١) تاريخ التشريع الإسلامي للشيخ محمد الخضري ص ١١٣.

الثاني - أخذ الحكم من معقول النص، بأن كان للنص علة مصرح بها أو مستنبطة، ومحل الحادثة مما يوجد فيه تلك العلة، والنص لا يشمله، وهو المعروف بالقياس.

وكانت أسباب اختلاف الصحابة في الفتوى ثلاثة[1]:

■ الأول - اختلاف الفتوى بسبب الاختلاف في فهم القرآن، وله وجهان:

أ - ورود لفظ يحتمل معنيين، كاختلافهم في فهم (القرء) في آية: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢/٢٢٨]، ففهم عمر، وابن مسعود أنه (الحيضة)، وفهم زيد بن ثابت أنه (الطُّهر).

ب - ورود حكمين مختلفين لموضوعين يظن أن أحدهما يشمل بعض ما يشمله الآخر، فيتعارضان في ذلك الجزء، كآية عدة الوفاة لمدة أربعة أشهر وعشر في سورة البقرة [الآية ٢٢٨] وآية عدة الطلاق للحامل بوضع الحمل في [الآية ٤] من سورة الطلاق، فهل الحامل المتوفى عنها زوجها تعتد بعدة الوفاة أو بوضع الحمل؟ للصحابة رأيان في الموضوع.

■ الثاني - اختلاف الفتوى بسبب ثبوت السنة القولية

وذلك حيث لم تكن السنة النبوية مجموعة في كتاب يرجع إليه، وإنما يعتمد نقلها على الحفظ في الذاكرة، فإذا لم يوجد نص في كتاب الله، سألوا الصحابة: هل عندكم شيء من قضاء رسول الله ﷺ في الحادثة الطارئة؟ فكان عمر يطلب من الراوي شاهداً له في سماع الحديث، وكان علي يستحلف الراوي، فإذا لم تثبت السنة، أفتى بعض

---

(١) المرجع السابق ص ١٢٤ - ١٢٧.

الصحابة بالمفهوم من النصوص القرآنية، وأفتى آخرون بالرأي والاجتهاد إذا لم يكن هناك نص.

■ الثالث - اختلاف الفتوى بسبب الرأي

فبعض الصحابة يفتون حيث لم يوجد نص في القرآن أو في السنة بما يرونه مصلحة، وأقرب إلى روح التشريع الإسلامي، من غير نظر إلى احتمال وجود نص معين للحادثة، أو لا يكون، وبعض آخر يتقيد بالبحث عن أصل للقياس عليه.

مثل إفتاء عمر بوقوع الطلاق الثلاث مرة واحدة ثلاثاً، لأن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة. وحرَّم على من تزوج امرأة مطلقة في عدتها أن يتزوج بها مرة أخرى، فهي محرمة عليه على التأبيد، بعد التفريق بينهما زجراً له، عملاً بالمصلحة، وجزاء لاستعجاله. في حين خالف آخرون رأي عمر.

وكان هذا الاختلاف محدوداً في مسائل ليست كثيرة.

وأشهر القائلين من الصحابة بالرأي المحمود عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت، وثلاثة آخرون هم علي بن أبي طالب، وأبي بن كعب، وأبو موسى الأشعري، وكان كل فريق يستفتي بعضهم من بعض(١).

٢- الفتوى في عهد التابعين

سارت الفتوى في هذا العهد على منهج الصحابة من حيث الاعتماد على الكتاب والسنة والإجماع والقياس، لكن ضعُف مبدأ الشورى بسبب

---

(١) تاريخ الفقه الإسلامي للشيخ محمد علي السايس، ص ٤٥.

التفرق السياسي وتنازع المسلمين على الخلافة، وانقسامهم على طوائف ثلاث: خوارج، وشيعة، وجمهور معتدلين، فتمسكت كل طائفة بآرائها، مما أدى إلى الاضطراب الفقهي، وبسبب آخر هو تفرق علماء المسلمين في الأمصار، بعد أن كانوا محصورين في إقليم واحد هو المدينة المنورة.

واتجه الجمهور المعتدلون إلى ناحيتين في المنزع الفقهي:

ففريق وقف عند الأخذ بالنصوص وسموا بأهل الحديث، وفريق غلب عليهم التوسع في الاستنباط بطريق القياس، وسموا بأهل الرأي[١].

وشاعت رواية الحديث في عهد التابعين (نهاية عهد الخلفاء الراشدين سنة ٤١ هـ إلى أوائل القرن الثاني الهجري) وظهر الوضَّاعون للحديث، وظهور الموالي (غير العرب) الذي أسهموا في الحركة العلمية.

وكان أكابر التابعين يفتون في الدين، ويستفتيهم الناس، وأكابر الصحابة حاضرون يجوِّزون لهم ذلك.

وأدى كل ما ذكر إلى إثارة الخلاف حول الفروع الفقهية، وبرزت ظاهرة الجدال، واحتد النزاع بين الفقهاء، وتعقدت مسائل الفتوى.

وظهر الفقه الإقليمي في عهد التابعين[٢]، ففي المدينة المنورة برز الفقهاء السبعة، وهم: سعيد بن المسيب الذي لقب بالجريء. وهو راوية عمر وحامل علمه، وعروة بن الزبير، والقاسم بن محمد، وخارجة بن زيد، وأبو بكر بن عبد الرحمن، وسليمان بن يسار، وعُبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود. ونظمهم القائل بقوله:

---

(١) المرجع السابق، ص ٦١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٧٥ - ٧٦، أعلام الموقعين ١/ ٢٢ - ٦٨، الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٥/ ٩٥ وما بعدها، تاريخ التشريع للخضري، ص ١٥٠ - ١٦٤.

إذا قيل: من في العلم سبعة أبحر روايتهم ليست عن العلم جارجة

فقل: هم عبيد الله، عروة، قاسم سعيد، أبو بكر، سليمان، خارجة

ومن فقهاء مكة، أو المفتين بمكة عطاء بن أبي رباح، وطاوس بن كيسان، ومجاهد بن جبر، وعُبيد بن عمير، وعمرو بن دينار، وعبد الله بن أبي مُليكة، وعبد الرحمن بن سابط، وعكرمة.

ومن فقهاء البصرة عمرو بن سلمة الجَرْمي، وأبو مريم الحنفي، وكعب بن سوذ، والحسن البصري الذي جمعت فتاواه في سبعة أسفار ضخمة.

ومن فقهاء الكوفة علقمة بن قيس النخعي، والأسود بن يزيد النخعي، وهو عم علقمة، وعمرو بن شرحبيل الهمداني، ومسروق بن الأجدع الهمداني، وعبيدة السَّلْماني، وشريح بن الحارث القاضي، وسليمان بن ربيعة الباهلي.. إلخ.

ومنهم عبد الرحمن بن أبي ليلى الذي أخذ عن مئة وعشرين من الصحابة، وميسرة، وزاذان، والضحاك.

ومن فقهاء الشام أبو إدريس الخولاني، وشرحبيل بن السِّمْط، وعبد الله الخزاعي، وقَبيصة بن ذُؤيب الخُزاعي، وحبان بن أمية.. إلخ.

ومن فقهاء مصر يزيد بن أبي حبيب، وبُكَير بن عبد الله بن الأشج، وعمرو بن الحارث.

ومن فقهاء القيروان سُحْنون بن سعيد بن محمد الحداد.

ومن فقهاء الأندلس يحيى بن يحيى، وعبد الملك بن حبيب، وبَقِيُّ بن مَخْلد، وقاسم بن محمد صاحب الوثائق، تحفظ لهم فتاوى يسيرة، ومَسْلمة بن عبد العزيز القاضي، ومنذر بن سعيد.

ومن فقهاء اليمن مُطَرِّف بن مازن قاضي صنعاء، وعبد الرزاق بن همام، وهشام بن يوسف، ومحمد بن ثور، وسماك بن الفضل.

ومن فقهاء بغداد أبو عبيد القاسم بن سلام، وأبو ثور إبراهيم بن خالد صاحب الشافعي، والإمام أحمد بن حنبل.

٣- الفتوى في عهد أتباع التابعين

لم يكن هناك انفصال تام بين عهد الصحابة وعهد التابعين وعهد تابعي التابعين، فقد عاش كثير من التابعين في عهد الصحابة، وعاش أغلب تابعي التابعين في عهد التابعين، والمراد بعصر أتباع التابعين أنه العصر الذي بزغ فيه ازدهار العلم والفقه بالأمصار الإسلامية، وكان لأهل هذا العصر تأثير في الفقه[(١)]. وكان لهذا حكمة بالغة وهي تلاقح الثقافة، واقتفاء أهل كل عصر ما لدى المتقدمين منهم من علم وفقه وفتوى أو اجتهاد، أدى إلى استمرار منهج الصحابة الكرام في إغناء الفقه، والالتزام بأصول الشريعة ومبادئها وقواعدها العامة.

وتميز هذا العهد بما يأتي إيراده موجزاً[(٢)]:

١- اتباع منهج الصحابة والتابعين في الفتوى بالتزام أمرين:

الأول - اتباع ما جاء في النصوص الشرعية الواردة في الكتاب والسنة الثابتة.

الثاني - استنباط الآراء بطريقة تجمع بين الأصول النصية ورعاية المصالح والأعراف التي لا تصادم النصوص.

---

(١) تاريخ الفقه الإسلامي أ. د. محمد يوسف موسى، ص ١٤٤.
(٢) المرجع السابق، يوسف موسى، ص ١٤٦ - ٢٢٥.

فتمسكَ الفقيه بالحديث المسند والمرسل، واستدلوا بأقوال الصحابة والتابعين، وكانت تلك الأقوال مرجع العمل عند اختلاف الأحاديث.

٢- ازدهار الفقه في الأمصار بسبب كثرة الرحلات إلى تلك الأمصار للتعليم أو للجهاد، وكثر الفقهاء في البلدان الإسلامية الذين تربوا على منهج التابعين ومن قبلهم(١).

فمن فقهاء المدينة أبو بكر بن محمد بن عمرو بن حَزْم، وعبد الله بن عمر بن عثمان، وجعفر بن محمد بن علي، وعبد الرحمن بن القاسم بن محمد، ومحمد بن المنكدر، ومحمد بن شهاب الزهري الذي جمعت فتاواه في ثلاثة أسفار.

ومن فقهاء مكة أبو الزبير المكي، وعبد الله بن خالد بن أسِيد، وعبد الله بن طاووس، وعبد الملك بن عبد العزيز بن جريج، وسفيان بن عيينة، ومسلم بن خالد الزنجي، وسعيد بن سالم القدّاح، ومحمد بن إدريس الشافعي، وعبد الله بن الزبير الحُميدي، وموسى بن أبي الجارود وغيرهم.

ومن فقهاء البصرة أيوب السِّختياني، وسليمان التيمي، وعبد الله بن عوف، ويونس بن عبيد، والقاسم بن ربيعة، وخالد بن أبي عمران، وأشعب بن عبد الملك الحمراني، وقَتادة، وحفص بن سليمان، وإياس بن معاوية القاضي، وجابر بن زيد أبو الشعثاء إمام الإباضية.

ومن فقهاء الكوفة إبراهيم النَّخَعي، وعامر الشعبي، وسعيد بن جبير، وحمَّاد بن أبي سليمان، وسليمان الأعمش، وسليمان بن المُعْتمر، ومِسعر بن كِدام، وحفص بن غياث، ووكيع بن الجراح، وأصحاب أبي حنيفة كأبي يوسف القاضي، وزُفَر بن الهُذَيل، وحَمّاد بن أبي حنيفة،

(١) أعلام الموقعين، الإحكام لابن حزم، المرجع والمكان السابقان.

والحسن بن زياد اللؤلؤي القاضي، ومحمد بن الحسن قاضي الرقة.. إلخ، وأصحاب سفيان الثوري كالأشجعي والمعافى بن عمران، ويحيى بن آدم.

ومن فقهاء الشام عبد الرحمن بن جبير بن نُفير، ومكحول، وعمر بن عبد العزيز، ورجاء بن حَيْوة، وعبد الملك بن مروان، ويحيى بن حمزة القاضي، والأوزاعي، وإسماعيل بن أبي المهاجر، وسليمان بن موسى الأموي، وسعيد بن عبد العزيز، ومَخْلد بن الحسين، والوليد بن مسلم.. إلخ.

ومن فقهاء مصر أصحاب مالك مثل عبد الله بن وَهْب، وعثمان بن كنانة، وأشهب، وابن القاسم، وأصحاب الشافعي كالمزني والبُويطي وابن عبد الحكم، والليث بن سعد، وربيعة الرأي، وأبو أمية عبد الله بن الحارث.

ومما ساعد على ازدهار الفقه والفتوى في عصر تابعي التابعين وما بعده أمران مهمان:

الأول - الشروع في تدوين السنة النبوية على رأس المئة الأولى في عهد الإمام العادل عمر بن عبد العزيز المتوفى في شهر رجب عام ١٠١هـ، حيث كتب إلى أبي بكر بن حزم قائلاً: «انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ فاكتبه، فإني خفت دروس العلم، وذهاب العلماء، ولا تقبل إلا حديث النبي ﷺ».

وأخرج أبو نعيم في تاريخ أصفهان هذا التوجيه بلفظ: كتب عمر إلى الآفاق: (انظروا حديث رسول الله ﷺ فاجمعوه..) إلخ، وتابع الإمام ابن شهاب الزهري (٥٠ - ١٢٤) أعلم الحفاظ تدوين السنة، مع نفر آخر من العلماء، مثل مكحول الشامي وابن جريج والأوزاعي والثوري وأبي الزناد. وهذا يساعد على الفتوى بالاعتماد على الأحاديث المروية الثابتة.

الثاني - تدوين الفقه في العبادات والمعاملات مقترناً بتدوين السنة، على يد بعض الأئمة وتلاميذهم في حقل المذاهب الفقهية، مثل جعفر الصادق إمام الجعفرية وجابر بن زيد إمام الإباضية، وزيد بن علي إمام الزيدية، وأبي حنيفة، ومالك، وإبراهيم النخعي إمام الكوفة وفقيهها، وسعيد بن المسيب فقيه المدينة وإمامها، وحمّاد بن سَلَمة، وسعيد بن أبي عروبة بالبصرة، ومعمر بن راشد باليمن، وعبد الله بن المبارك بخراسان، وجرير بن عبد الحميد بالري.

ودُوِّنت العلوم الإسلامية الأخرى، كالتفسير وعلوم العربية، قال الذهبي مؤرخ الإسلام بعد إشارته إلى تحول الخلافة من الأمويين إلى العباسيين عام ١٣٢هـ: وشرع الكبار في تدوين السنن وتأليف الفروع، وتصنيف العربية، ثم كثر ذلك في أيام الرشيد، وكثرت التصانيف، وألَّفوا في اللغات، وأخذ حفظ العلماء ينقص، ودوِّنت الكتب واتكلوا عليها، وإنما كان قبل ذلك علم الصحابة والتابعين في الصدور، فهي كانت خزائن العلم لهم رضي الله عنهم[(١)].

المطلب الرابع
اتجاه الفتوى في مدرستي الحديث والرأي وخصائصهما

كان المفتون في عصر الصحابة فريقين في الغالب، فمنهم من يتوسع في الرأي، ويتعرف المصالح، فيبني الحكم عليها، مثل عمر، وعبد الله بن مسعود، ومنهم من كان يلتزم الورع والاحتياط، فيقف عند النصوص

(١) تذكرة الحفاظ للذهبي، ١/ ١٥١.

والتمسك بالآثار، كالعباس بن عبد المطلب، والزبير بن العوام، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ أجمعين.

ولما تفرق الصحابة في الأمصار قضاةً ومفتين ومعلمين، ورث عنهم التابعون وأتباع التابعين علمهم وطرائقهم في البحث والاستنباط.

وتبلور الاتجاهان الفقهيان في العصر الأموي في مدرستين:

١- مدرسة أهل الحديث في الحجاز

ورئيسهم سعيد بن المسيب سيد التابعين في المدينة، فكانوا لا يلجؤون إلى الرأي إلا عند الضرورة القصوى، ثم آلت إمامة هذه المدرسة وزعامتها إلى الإمام مالك بن أنس (٩٣ - ١٧٩هـ) الذي كان إماماً في الحديث والفقه، وكان يعتمد في فتياه أولاً على كتاب الله ثم على سنة رسول الله ﷺ بالاعتماد على كبار المحدثين من علماء الحجاز، ويجعل عمل أو إجماع أهل المدينة حجة في نحو ٧٩ مسألة، ويقدمه أحياناً على حديث الآحاد، مما نازعه في ذلك فقهاء الأمصار، ومنهم الليث بن سعد، والإمام محمد بن إدريس الشافعي، ثم يعتمد على القياس إذا لم يكن نص كتاب أو سنة، وعلى المصالح المرسلة، وهي المصالح التي لم يشهد لها من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين، كضرب المتهم بالسرقة للإقرار بها، وهي في الواقع ترجع إلى حفظ مقصود شرعي يعلم كونه مقصوداً بالكتاب أو السنة أو الإجماع، إلا أنها لا يشهد لها أصل معين بالاعتبار، بل بمجموع أدلة وقرائن أحوال وتفاريق الأمارات. واعتمد الإمام مالك العرف، وسد الذرائع، ومذهب الصحابة، وشرع من قبلنا أدلة أخرى في الاستنباط والفتيا.

وأسباب نشوء هذه المدرسة وخصائصها ثلاثة:

١- تأثرهم بطريقة شيوخهم، مثل عبد الله بن عمر، في تعلقهم بالآثار وتورعهم عن الأخذ بالرأي.

٢- كثرة ما لديهم من الآثار، وقلّة ما يعرض عليهم من الحوادث الجديدة بعد عصر الصحابة.

٣- بداوة أهل الحجاز، فكانوا إذا استفتوا في مسألة عرضوها على الكتاب، ثم السنة، ثم آثار الصحابة، ثم عند الحاجة يعملون رأيهم.

وكان من ميزاتهم أو خصائصهم، كراهة السؤال عما لم يقع، وكان أساطين هذه المدرسة من التابعين الذين يرون أن أهل الحرمين أثبت الناس في الفقه والسنة، وأصل مذهبهم يرجع إلى عمر بن الخطاب، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن عمر، وعائشة أم المؤمنين، وعبد الله بن عباس. قال الإمام مالك عنه: كان أعلم الناس عندنا وبعده ابن عمر.

وكان سعيد بن المسيب يفتي في الغالب بفتاوى زيد بن ثابت، ويقول عنه: هو أعلم من تقدّمه بالقضاء، وأبصرهم بما يرد عليه، مما لم يسمع فيه بشيء.

وتميزت هذه المدرسة بميزتين:

الأولى - الاعتماد على النصوص الشرعية أولاً.

الثانية - التوقف عن الفتوى فيما لم يقع من المسائل، فكانت فروعهم الفقهية محدودة.

والخلاصة: كان مذهب أهل المدينة يعتمد على مذهب عبد الله بن عمر، وزيد بن ثابت، وعمر بن الخطاب، وكان هؤلاء جميعاً يمثّلون طريقة واحدة، تتركز في زيد بن ثابت الذي تأثر بعمر، وأثّر في ابن عمر. وكان أصحاب زيد اثني عشر فقيهاً، وهم: قبيصة بن ذؤيب، وخارجة بن

زيد، وأبان بن عفان، وسليمان بن يسار، ثم من بعدهم سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، وعبد الملك بن مروان، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة، وأبو سلمة بن عبد الرحمن، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث، وسالم بن عبد الله، والقاسم بن محمد[١]. وكان فقهاء المدينة السبعة ممن ذكر يمثلون هذه المدرسة.

وسبب تكون هذه المدرسة ظروف سياسية تتركز في كراهة الأمويين واعتزالهم في المدينة، وظروف اجتماعية مرتبطة بمكانة المدينة وحالتها، وتلمذتهم على كبار الصحابة.

٢- مدرسة أهل الرأي في العراق

ظهرت هذه المدرسة في الكوفة بالعراق بزعامة الإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت (٨٠ - ١٥٠هـ) الذي ولد في الكوفة التي كان لها قيمة فقهية كمدرسة المدينة، وتلقى الفقه عن حماد بن أبي سليمان، وسمع كثيراً من علماء التابعين كعطاء بن أبي رباح ونافع مولى بن عمر.

وكان أئمة هذه المدرسة من الصحابة الذين أثروا في مدرسة الكوفة هم: عبد الله بن مسعود، وعلي بن أبي طالب، وعمر بن الخطاب. ويعدّ ابن مسعود بحق زعيم هذه المدرسة، الذي جمع حوله أصحاباً كوفيين أخذوا عنه واتبعوا أقواله، وتثقفوا بآرائه، وكان أشهر أصحابه هؤلاء الفقهاء الستة: علقمة بن قيس، والأسود بن يزيد النخعي، ومسروق بن الأجدع الهمداني، وعبيدة بن عمرو السَّلماني، وشريح بن الحارث القاضي، والحارث الأعور.

وأسباب نشوء هذه المدرسة وخصائصها ثلاثة أمور:

---

(١) تهذيب تاريخ ابن عساكر ٥/٤٤٨.

١- تأثرهم بطريقة معلِّمهم الأول عبد الله بن مسعود، وهو من حزب عمر في الأخذ بالرأي، وهو الذي يقول: لو سلك الناس وادياً وشعباً، وسلك عمر وادياً وشعباً لسلكت وادي عمر وشعبه. وكان أتباع هذه المدرسة يرون أن ابن مسعود وأصحابه أثبت الناس في الفقه، كما قال علقمة لمسروق، وجمعوا فتاوى ابن مسعود وعلي، وخرجوا عليها كأهل المدينة.

٢- وجود كثرة الصحابة في العراق، حيث كانت الكوفة والبصرة قاعدة الجيوش الإسلامية، ومنها فتحت سائر الأمصار من خراسان فما وراءها، ونزل بها أكثر علماء الصحابة. وكانت الكوفة مقر الخلافة زمن علي، وكان فيها حَمَلة الحديث ورواته: ابن مسعود، وسعد بن أبي وقاص، وعمار بن ياسر، وأبو موسى الأشعري، والمغيرة بن شعبة، وأنس بن مالك، وحذيفة بن اليمان، وعمران بن حصين رضي الله عنهم.

ونظراً لأن العراق منبع الشيعة، ومقر الخوارج، ودار الفتنة، والتي شاع فيها الوضع والكذب على رسول الله ﷺ، اشترط علماؤها في قبول الحديث شروطاً لا يسلم منها إلا القليل.

٣- كانت المسائل التي تحتاج إلى تعرف أحكامها في العراق أكثر منها في الحجاز، نظراً لبداوة الحجاز، وحضارة العراق، مما أدى إلى إعمال الرأي.

وكانت ميزات هذه المدرسة:

أ- كثرة تفريعهم للفروع، وظهور الفقه الفرضي أو الاحتمالي الذي قد يقع في المستقبل.

ب- قلة روايتهم للحديث باشتراطهم شروطاً مشددة لقبوله.

وقد أدى ذلك لخصوبة الفقه واتساعه، وانتشار الفتاوى في مجالات مختلفة.

وكان إبراهيم النخعي لسان فقهاء الكوفة، كما كان سعيد بن المسيب لسان فقهاء المدينة وأحفظهم لقضايا عمر ولحديث أبي هريرة.

وكانت هذه المدرسة لا تكره المسائل، ولا تهاب الفتيا، ولكنهم كانوا يهابون رواية الحديث والرفع إلى رسول الله ﷺ، فقلَّت بضاعتهم في الحديث، ولم يأخذوا بأقوال علماء البلدان الإسلامية وجمعها والبحث عنها، لاعتقادهم أنهم في الدرجة العليا من التحقيق، وتميزوا بالقدرة على تخريج أجوبة المسائل على أقوال أصحابهم.

والخلاصة: إن كلّاً من المدرستين يأخذ أصحابها بالحديث والرأي المحمود المتفق مع روح الشريعة وأصولها ومقاصدها، لكن الغالب على المدرسة الأولى العمل بالحديث، وعلى المدرسة الثانية العمل بالرأي.

المطلب الخامس
هل كان جابر بن زيد إمام الإباضية من أتباع مدرسة الحديث أو مدرسة الرأي؟

جابر بن زيد أبو الشعثاء (المتوفى سنة **٩٣** هـ/ ٧١١ م) التابعي البصري العامل بالقرآن والسنة، كان عالم أهل البصرة في زمانه، يعدُّ من مرتبة الحسن البصري وابن سيرين، وهو من كبار تلامذة ابن عباس، روى عطاء عن ابن عباس قال: لو أن أهل البصرة نزلوا عند قول جابر بن زيد، لأوسعهم علماً عما في كتاب الله. وروي عن ابن عباس أنه قال: تسألوني وفيكم جابر بن زيد؟! حدَّث عنه عمرو بن دينار، وأيوب السختياني، وقتادة وآخرون. قال عمرو بن دينار: ما رأيت أحداً أعلم من أبي الشعثاء.

قال ابن الأعرابي: كانت لأبي الشعثاء حَلْقة بجامع البصرة يفتى فيها قبل الحسن (البصري)، وكان من المجتهدين في العبادة، وقد كانوا يفضِّلون الحسن عليه حتى خفَّ الحسن في شأن ابن الأشعث. قال الذهبي: لم يخفّ، بل خرج مكرهاً[١]. وقال قتادة يوم موت أبي الشعثاء: اليوم دفن علم أهل البصرة. أو قال: عالم العراق. وقال إياس بن معاوية: أدركت أهل البصرة، ومفتيهم جابر بن زيد[٢]. وهو إمام الإباضية.

يتبين من هذه السيرة المتميزة أن جابر بن زيد من أنصار مدرسة أهل الرأي، لأنه عاش في البصرة، وتتلمذ على ابن عباس، ولأن أصول فقهه العمل بالقرآن والسنة والإجماع والقياس وسائر طرق الاستدلال أو الاستنباط كالاستحسان والمصالح المرسلة والاستصحاب وقول الصحابي وسد الذرائع وشرع من قبلنا.. إلخ.

الخاتمة

الفتوى عند أئمة المذاهب أو علماء المذاهب مرادفة للاجتهاد، خلافاً لمصطلح الفتوى والمفتي فيما بعد العصر الذهبي للاجتهاد في نهاية القرن الرابع الهجري.

فكان المفتي مجتهداً، والإفتاء في الدين هو النافذة العملية المراعية لواقع الحادثة التي تربط المستفتين المؤمنين بشرائع الإسلام وأحكامه ومبادئه.

---

(١) أي اتهمه بالتورط في عملية الخروج على الأئمة.

(٢) انظر ترجمته رقم ١٨٤ في سير أعلام النبلاء للذهبي ٤/ ٤٨١ - ٤٨٣.

والفتيا وإن لم تكن ملزمة خلافاً لحكم القضاء، فهي ملزمة ديانة، لأن الله تعالى جعل مرجعية الناس في دينهم في أهل العلم، فقال سبحانه: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ١٦/ ٤٣]، ولا جدوى من السؤال اللازم إلا الاتباع والالتزام بقول المفتي العالم الثقة.

وضوابط الفتوى ثلاثة:

أ- اتباع القول لدليله.

ب- والاجتهاد في عدم مصادمة النص الشرعي في الكتاب والسنة.

ج- والابتعاد عن اتباع أهواء الناس، وإنما اتباع الدليل ومراعاة المصلحة المعتبرة شرعاً.

والمفتي ينبغي أن يكون قادراً على فهم القرآن والسنة، واتباع الإجماع، ومعرفة ضوابط القياس والاستحسان والاستصلاح والذرائع والاستصحاب، واحترام أقوال الصحابة ونحوها من مصادر التشريع.

وكانت الفتوى في عهود السلف الأولى (الصحابة والتابعين وتابعي التابعين) مقيدة بهذه الأصول المعتبرة في الشريعة، وعهود السلف الصالح من خير القرون، وقدوة الأمة، ومعلّمي الشريعة.

وذلك مرعي في كلتا المدرستين: مدرسة الحديث ومدرسة الرأي، أي الرأي المحمود المنسجم مع روح الشريعة وأصولها ومقاصدها، إلا أن الغالب على أهل الحديث اتباع الأثر، وعلى أهل الرأي اتباع الرأي المحمود، دون تصادم مع أصول الشرع، وكل فريق من أتباع هاتين المدرستين حريص على الشريعة، لكن الاجتهاد قد يضيق أحياناً أو يضمر إذا اقتصر المفتي على النصوص الواردة، ويتسع وينمو إذا أخذ المفتي

بدائرة الشريعة ومجالها الأوسع، ومن اجتهد فأصاب فله أجران، ومن اجتهد فأخطأ فله أجر، فكل منهما مأجور، والعبرة بسلامة النية أو القصد، مع الإخلاص والنصح للمسلمين، ويعد جابر بن زيد إمام الإباضية من مدرسة أهل الرأي، والله الموفق إلى سواء السبيل.

منهج الفتوى ومستلزماتها وأحوال تغيرها

الفتوى الصحيحة أو النيرة هي المرتكزة إلى ضوابط معينة، لأنها تبليغ للحكم الشرعي، وتعبير عن صحة هذا الحكم، فليست القضية مجرد آراء شخصية وادعاءات مصلحية، وإنما هي تعريف بحكم الله تعالى، وهذا يتطلب توافر الضوابط الآتية:

١- أن تكون مطابقة لأصول الإسلام ومبادئه ونصوصه وقواعده المقررة في الكتاب والسنة النبوية، ومنسجمة مع مقاصد الشريعة، فإذا صادمت نصاً شرعياً، أو عارضت مقصداً معتبراً كانت الفتوى مرفوضة، مهما كان منصب قائلها.

٢- أن تصدر من عالم ثقة يخشى الله تعالى، ويتثبت من الفتوى، لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [فاطر: ٣٥/ ٢٨].

قال ابن القيم: ولما كان التبليغ عن الله سبحانه يعتمد العلم بما يبلغ، والصدق فيه، لم تصلح مرتبة التبليغ بالرواية والفتيا إلا لمن اتصف بالعلم والصدق، فيكون عالماً بما يبلغ، صادقاً فيه، ويكون مع ذلك مرضي السيرة، عدلاً في أقواله وأفعاله، متشابه السر والعلانية في مدخله ومخرجه وأحواله، وإذا كان منصب التوقيع عن الملوك بالمحل الذي لا ينكر فضله، ولا يجهل قدره، وهو من أعلى المراتب السّنيات، فكيف

بمنصب التوقيع عن ربّ الأرض والسموات[(١)]؟

واشترط بعض علماء الأصول خلافاً للأكثرين على العامي استفتاء الأفضل في العلم والورع والدين، فإن استووا تخير بينهم، وهو مذهب الإمام أحمد وجماعة من الشافعية.

وخيّر الأكثرون العامي في سؤال من شاء من العلماء، سواء تساووا أم تفاضلوا، وهذا من منهج التيسير[(٢)].

٣- أن تكون الفتوى ممن يتصف بالعدالة، وهي أهلية قبول الشهادة والرواية عن النبي ﷺ وهي كما عرفها الغزالي بقوله: العدالة عبارة عن استقامة السيرة والدين، وحاصلها يرجع إلى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعاً، حتى تحصل ثقة النفس بصدقه، وذلك إنما يتحقق باجتناب الكبائر وبعض الصغائر وبعض المباحات[(٣)].

وكون المفتي عدلاً ليكون في الغالب موفقاً إلى اختيار الصواب، ويطمئن الناس إليه، بخلاف الفاسق، فإنه مذموم، ويتطرق الشك إلى أقواله كثيراً، فلا يصلح قدوة حسنة لمحاكاة الناس له، وتقليدهم إياه، وعملهم بفتاواه.

وتقتضي العدالة التقيد بالأوصاف الثلاثة الآتية في المفتي، سواء اختار حكماً من بين آراء المذاهب، أم أصدر رأياً في مسألة جديدة لا نص فيها في الفقه الموروث، وهي:

---

(١) أعلام الموقعين ١/ ١٠.

(٢) التقرير والتحبير: ٣/ ٣٤٥ وما بعدها، فواتح الرحموت: ٢/ ٤٠٣ وما بعدها، اللمع في أصول الفقه للشيرازي: ص ٦٨، فتاوى الشيخ عليش: ١/ ٦١، المدخل إلى مذهب أحمد: ص ١٩٤.

(٣) المستصفى: ١/ ١٠٠.

الأول: أن يتبع القول المؤيد بالدليل، فلا يختار من المذاهب أضعف الآراء دليلاً، بل يختار أقواها دليلاً، وأنصعها حجة، لأن الفتوى أمانة معبرة عن شرع الله تعالى، وعليه أن يبتعد عن شواذ الآراء في الحواشي.

الثاني: أن يحرص المفتي على احترام مسائل الإجماع، لأن خرق الإجماع داهية وطعن في الدين والالتزام الديني، فلا يترك أمراً مجمعاً فيه إلى المختلف فيه، متذرعاً بالتيسير على الناس.

الثالث: ألا يتّبع المفتي أهواء الناس، بل يتّبع الدليل ورعاية المصلحة الشرعية وهي المصلحة العامة.

ذكر الشاطبي حديثاً عن النبي ﷺ أنه قال: «إني لأخاف على أمتي من بعدي من أعمال ثلاثة: قالوا: وما هي يا رسول الله؟ قال: أخاف عليهم من زلة العالم، ومن حكم جائر، ومن هوى متبع». وقال عمر رضي الله عنه: «ثلاث يهدمن الدين، زلة العالم، وجدل منافق بالقرآن، وأئمة مضلون»[١].

منهج تغير الفتاوى في عالم مفتوح معاصر

على الرغم من توصيف مؤهلات المفتي وضوابط الإفتاء السابقة، فإن المفتي يلاحظ وجود المسوغات لتغيير الفتوى، وهذا احتمال قائم، ولا سيما في عصرنا الحاضر المنفتح على العالم، فهناك ضغوط خارجية وداخلية، وتطورات معيشية، واعتبارات مصلحية، يرى المفتي وغيره ضرورة مراعاتها وجعل الفتوى متلائمة مع الظروف والأحوال ومقتضيات التطور، علماً بأن من القواعد الفقهية المقررة: «لا ينكر تغير الأحكام

---

(١) الموافقات: ٤/١٦٨.

بتغير الأزمان»[١]، وذلك من أجل إقامة العدل، وجلب المصالح، ودرء المفاسد.

ومجال التغيير مقصور على الأحكام الشرعية الاجتهادية القياسية والمصلحية، لذا أفتى المتأخرون في مسائل كثيرة على عكس ما أفتى به المتقدمون من أئمة المذهب، والسبب هو اختلاف الزمان وفساد الأخلاق[٢].

وأسباب تغير الفتوى أربعة: هي تغير المصالح، وتغير الأعراف، ومراعاة الضرورات والحاجيات والأعذار، وملاحظة الوسائل والمقاصد.

وعقد ابن القيم في أعلام الموقعين فصلاً مطولاً عن (تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد)[٣].

أ- رعاية المصالح ودرء المفاسد

إن الأساس الصحيح لقضية تغير الأحكام لتغير الزمان هو رعاية مبدأ أو أصل (المصالح المرسلة) وليس أصل (العرف)[٤].

والمصالح المرسلة هي الأوصاف التي تلائم تصرفات الشارع ومقاصده، ولكن لم يشهد لها دليل معين من الشرع بالاعتبار أو الإلغاء، ويحصل من ربط الحكم بها جلب مصلحة أو دفع مفسدة عن الناس.

---

(١) م ٣٩ من مجلة الأحكام العدلية.
(٢) رسالة نشر العَرْف في بناء بعض الأحكام على العرف من رسائل ابن عابدين: ٢/ ١٢٥، ط محمد هاشم الكتبي بدمشق في ٣ محرم سنة ١٣٢١هـ.
(٣) أعلام الموقعين ٤/ ١٤-١٧١.
(٤) المدخل الفقهي العام للأستاذ الشيخ مصطفى الزرقا، ف ٥٥٣، ٢/ ٩٢٦، طبعة سادسة.

أو هي التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم، ونفوسهم، وعقولهم، ونسلهم وأموالهم. وتنقسم بالنظر إلى رتبتها في حفظ مقاصد الشريعة إلى ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات، وهي بأنواعها الثلاثة حجة في الفقه، ولا سيما في مذهبي المالكية والحنابلة، مراعاة لتطورات الحياة وتجدد المصالح.

روعيت لدى الحنفية في مظلة الاستحسان. قال ابن عابدين في رسالته نشر العرْف[١]: «كثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان، لتغيير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو فساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد. ولهذا نرى مشايخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه، لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به، أخذاً من قواعد مذهبه».

ومن طريف ما قال ابن القيم عبارته الشهيرة في بناء الشريعة على مصالح العباد: «إن الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل»[٢].

وأمثلتها كثيرة في كل مذهب[٣]:

---

(١) ٢/ ١٢٥.

(٢) أعلام الموقعين: ٣/ ١٤.

(٣) كتابي أصول الفقه الإسلامي: ١/ ٣٣٠ - ٣٦٧، ط٣، دار الكتاب بدمشق.

• **منها في المذهب الحنفي**

دفع القيمة في زكاة الماشية، ووجوب ضمان السلعة على قابضها على سوم الشراء، وكذا الرهن، وتوريث زوجة المطلق ثلاثاً طلاق الفرار في مرض الموت، معاملة له بنقيض مقصوده، دون وجود نص أو إجماع على مبدأ «المعاملة بنقيض المقصود»، والحكم بتضمين الأجير المشترك أو العام، أو تضمين الصناع لأموال الناس ما يتلف في أيديهم، محافظة على الأموال، وتحقيقاً لمصالح الناس كالصباغين والخبازين والنجارين[١].

• **ومن أمثلتها لدى المالكية**

اعتبار المظنة في الأحكام كالمئنة، مثل تحريم الخلوة بالمرأة الأجنبية، وقيست عقوبة شارب الخمر على عقوبة القاذف ثمانين جلدة، ووجوب تقديم المصلحة العامة على الخاصة، فحرموا الاحتكار رعاية لمصلحة الجماعة ووجوب دفع أشد الضررين، فأجازوا توظيف الخراج (ضريبة الأرض) على الأغنياء إذا خلا بيت المال عما يفي بحاجة الجند، واحتاج الإمام الحاكم لحماية البلاد، وأجازوا مصادرة ما ارتكبت به الجريمة من السلاح رعاية للمصلحة العامة.

• **ومن أمثلتها لدى الحنابلة**

منع التعسف في استعمال الحق، لمصلحة ملائمة لجنس تصرفات الشرع، وجواز التصرف في مال الغير عند الحاجة وتعذر استئذانه، والإلزام بفعل لا ضرر منه على فاعله، وفي المنع منه ضرر بآخر، إذ لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، ووجوب بذل المنافع التي لا ضرر في بذلها وللمحتاج إليها مجاناً بغير عوض، كالدور أو المركوبات التي

---

(١) وهذا باتفاق الخلفاء الراشدين، قال علي ﷺ: «لا يصلح الناس إلا ذاك».

لا حاجة آنية لصاحبها فيها، وإيجاب الزكاة على الفارّ منها قبل تمام الحول بتنقيص النصاب أو أخراجه عن ملكه، وعدم نفاذ تبرعات المدين.

ومن أمثلة المصلحة التي قام عليها دليل معين كالضرورة أو الحاجة العامة عند الشافعية، وليس مجرد جنس الأدلة كما ترى بقية المذاهب فرضُ الخراج على الأغنياء للدفاع عن البلاد، وجواز ضرب الترس المترس بهم من الأعداء بشرط عدم قصد قتلهم، أي يؤخذ بالمصلحة إذا كانت ضرورة قطعية كلية، كما ذكر الغزالي[١].

ب- تغير الأعراف

العرف هو ما اعتاده الناس في تصرفاتهم من قول أو عمل، والعرف الصحيح الذي لا يصادم نصاً شرعياً أو لا يحرم حلالاً، أو يحل حراماً كتقديم عربون في عقد الاستصناع، حجة لدى الفقهاء، لأنه نوع من رعاية المصلحة المعتبرة شرعاً.

وعلى المفتي لتكون فتواه صحيحة غير معرضة للنقد أن يراعي تغير العرف بسبب تغير مصالح الناس، والتغير قد يكون بسبب الزمان أو المكان[٢].

فمن المتغيرات الزمانية اعتبار تسليم العقار المبيع في عصرنا بمجرد تسجيله في السجل العقاري كافياً لتنفيذ التزام التسليم دون اشتراط التسليم الفعلي، للاكتفاء بالتسجيل في سجلات مخصوصة، وحماية الحقوق بقوة القانون، ويترتب على التسجيل انتقال تبعة ضمان أو هلاك المبيع من البائع إلى المشتري، لأن البائع لم يبق متمكناً بالتصرف في العقار المبيع

(١) المستصفى: ١/ ١٣٩ - ١٤٠.
(٢) المدخل الفقهي العام للأستاذ الشيخ مصطفى الزرقا: ف ٥٤١ - ٥٥٣.

بعقد آخر، وتنتقل جميع الدعاوى المتفرعة عن الملكية، كطلب نزع اليد وغير ذلك، إلى المشتري بمجرد التسجيل.

وفي الماضي أفتى المتأخرون من الفقهاء بجواز أخذ الأجرة أو الراتب الشهري على تعليم القرآن، وأداء الشعائر الدينية بسبب انقطاع المكافآت والعطايا عن المشتغلين بهذه الوظائف.

وأفتوا أيضاً بقبول شهادة الأمثل فالأمثل من الناس لعدم توافر العدالة الكاملة غالباً، أي إنهم تنازلوا عن اشتراط العدالة المطلقة إلى العدالة النسبية، وهذا بسبب فساد الأخلاق العامة.

ومن المتغيرات المكانية ما نشاهده من شيوع مصطلحات في أمكنة أو بلاد يختلف المراد منها في بلاد أخرى كلفظ «الدابة» هل تطلق على الفرس فقط أو على كل دابة، ولفظ «اللحم» هل يطلق على السمك أو لا، وقسمة المهر إلى مقدم ومؤخر بحسب أعراف البلاد.

والحاصل أن تغير الأعراف القولية والعملية، وتطور الأوضاع والوسائل والأحوال، موجب لتغير الفتوى بسبب تغير المصالح وتبدل الظروف.

قال القرافي في الفروق: «الجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين، والسلف الماضين، وعلى هذه القاعدة تتخرج أيمان الطلاق، والصريح والكنايات فقد يصير الصريح كناية يفتقر إلى نية، وقد تصير الكناية صريحاً مستغنية عن النية»[١].

وذكرت سابقاً ما قرره ابن القيم من أن الشريعة مبنية على مصالح العباد، لأن الشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في

(١) الفرق: ٢٨، المسألة الثالثة، ١٣/ ١٧٧، ط دار إحياء الكتب العربية، ١٣٤٤.

أرضه، ورحمته الدالة عليه وعلى صدق رسول الله ﷺ أتم دلالة وأصدقها(١).

ج- رعاية الضرورات والحاجات والأعذار الاستثنائية

لا بد للمفتي من مراعاة الظروف الاستثنائية من ضرورة أو حاجة أو عذر، عملاً بقاعدة «الضرورات تبيح المحظورات» وقاعدة «المشقة تجلب التيسير» وقاعدة «الحاجة تنزل منزلة الضرورة» سواء بالنسبة إلى الجماعة أو إلى الفرد أحياناً، مثل حالة السلم أو الحرب، وحالة الضعف والعجز، وحالة قتل الأسرى المسلمين الذين تترس بهم الأعداء حفاظاً على كيان المسلمين، ومشروعية فرض ضرائب استثنائية على القادرين الموسرين لتمويل الجيش الإسلامي.

ومثل رعاية حالة الإكراه للتلفظ بالكفر، لقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦/١٦]. وكذلك أعذار السفر والمخمصة، والعطش الشديد وغيرهما من ضرورات الغذاء والدواء.

ومشروعية التسعير للسلع، منعاً لضرر المستهلكين، وجواز الانتفاع بالمال الحرام إذا اختلط وتعذر تمييزه(٢).

د- ملاحظة نظام الوسائل والمقاصد

على المفتي أن يلاحظ الأخذ بمبدأ فتح الذرائع وسد الذرائع، أي مراعاة الوسائل والغايات أو المقاصد بحسب الحال، لأن الوسيلة إلى الحلال حلال، وإلى الحرام حرام، أي إنه ينظر أيّ الباعث الذي يبعث الشخص على الفعل، كمن يعقد عقداً لا يقصد به مقتضاه الشرعي، بل

---

(١) أعلام الموقعين: ٣/ ١٤ - ١٥.

(٢) الاعتصام للشاطبي: ٢/ ٣٣٨، قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام: ١/ ٧٢، نظرية الضرورة الشرعية للباحث: ص ١٦٥ - ١٦٧.

يقصد به أمراً محرماً كتحليل المرأة المطلقة ثلاثاً لزوجها، وكإبرام عقد لا يقصد به مجرد نقل الملكية وقبض الثمن، بل يقصد به التحايل على الربا، فإن العاقد في الحالين آثم، ولا يحل ما عقد عليه فيما بينه وبين الله تعالى، فالنظر في هذه الحالة من حيث التأثيم أولاً، ثم من حيث بطلان التصرف إن قام الدليل عليه، أي إن اتخاذ جسراً إلى الربا وهو بيع العينة أو بيوع الآجال، يؤدي إلى التحريم وإبطال العقد.

وقد يكون النظر إلى المآل أو الغاية من غير اعتبار للباعث، فإن كانت الغاية من التعامل مصلحة جاز، وإن كان المآل مفسدة منع، وبه نستدل على أن المنع فيما يؤدي إلى الإثم، لا ينظر فيه إلى النية أو القصد فقط، بل إلى النتيجة المثمرة أيضاً، فيكون الأصل في اعتبار الذرائع هو النظر إلى مآلات الأفعال، فيأخذ الفعل حكماً يتفق مع ما يؤول إليه، سواء قصده أو لم يقصده[١].

قال ابن القيم: ومن تدبر مصادر الشرع وموارده تبين له أن الشارع ألغى الألفاظ التي لم يقصد المتكلم بها معانيها، بل جرت على غير قصد منه، كالنائم والناسي والسكران والجاهل والمكره والمخطئ من شدة الفرح أو الغضب أو المرض ونحوهم. أي إن العبرة بالقصد لا بالألفاظ، وقاعدة الشريعة التي لا يجوز هدمها أن المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعبارات، كما هي معتبرة في التقربات، فالقصد أو النية يجعل الشيء حلالاً أو حراماً، وصحيحاً أو فاسداً، وطاعة أو معصية، كما أن القصد في العبادة يجعلها واجبة أو مستحبة أو محرمة أو صحيحة أو فاسدة[٢].

---

(١) الموافقات للشاطبي: ٢/ ٣٤٩، ط التجارية، أصول الفقه للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة: ص ٢٧٥، أصول الفقه الإسلامي للباحث: ص ٤٢٨ - ٤٣١.
(٢) أعلام الموقعين: ٣/ ١٠٧ - ١٠٨.

الإسلام والمذاهب
أو
الإسلام بيِّن

والمسلم كل من يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وشأن المذاهب العقدية والفقهية بيان أصول العقيدة والطرق العملية للمكلفين بأعمالهم وتصرفاتهم الدينية*

تَـقْدِيم

الحمد لله الذي أكمل لنا الدين، وأتم علينا النعمة، وجعل لنا الإسلام ديناً، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

---

* الدورة السابعة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي، ٧-١٢/ربيع الآخر، ١٤٢٧هـ، ٦-١١ أيار (مايو) ٢٠٠٦م، الأردن - عمَّان.

فهذا بحث علمي تأصيلي عصري، يبيِّن حقيقة الإسلام الكبرى، وأنه الدين الخالد إلى يوم القيامة، والذي ختمت به الشرائع والرسالات الإلهية المنزلة من عند الله الحكيم الخبير، وأنه دين واحد جلي ظاهر، لا خفايا فيه ولا أستار، كما يرشد إليه الأذان المعروف، ولا اختلاف في جوهره وأصوله وعقيدته وشرائعه العامة، ومبادئه وقيمه وأخلاقه السامية.

وبسبب كون الإسلام الحالي خاتم الرسالات الإلهية فهو واحد البنية، والتورط بمقولة: (وحدة الأديان) جنوح إلى الضلال والانحراف، وانزلاق أهل الأهواء، حتى ممن ابتلي به المسلمون ممن صار مفتياً للدولة، فجامل غير المسلمين، ووقع في حمأة الزيغ الفكري حين أعلن ذلك ولم يدر خطورة ما يقول، فالدين وأصوله في ماضيه وحاضره واحد، لا في واقع بعض الأديان التي بدِّلت وحرفت، وإن كان أصلها صحيحاً، كما عبر القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾ [الشورى: ٤٢/ ١٣].

ويتبلور ذلك في آيتين آخريين هما: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢١/ ٩٢]، ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ﴾ [المؤمنون: ٢٣/ ٥٢] أي إن هذا دينكم دين واحد، لا خلاف في شأن توحيد الله وأصول الاعتقاد والإيمان فيه، والأمة هنا هي ملة الإسلام.

وبما أن الرب والإله واحد، فدينه وشرعه الأصلي واحد، وإنما الاختلاف القائم بين أبناء ديننا الإسلام مقصور على الفروع والجزئيات، لا في الأصول والجذور والكليات، بل هو اختلاف ظاهري اصطبغ بصبغة المذهب لبيان شعاب البحث، وطرق الوصول إلى جوهر الدين في العبادة والمعاملة والأخلاق، وهذا الاختلاف ظاهرة صحية إذا

استؤصلت العصبية والجهالة، لأنه يعبّر عن مدارس الفهم والاستنباط، كشأن شراح القوانين، وكوجود عدة مسالك وطرق فرعية توصل في النهاية إلى مقصد واحد، وغاية واحدة.

أما المغالاة في الخلاف فهو يؤدي بأصحابه إلى الخروج من الملة الواحدة والدين الواحد، وإلى متاهات ضالة وشعاب وعرة، لا يصح لأهل البصيرة والوعي والعقل الرشيد الالتفات إليها، ولا شغل القلب وجوهر الإيمان بها، وهذا ما يسمى (خلافاً) لا (اختلافاً)، وقد حسم القرآن الكريم القول في الخلاف في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴾ [الأنعام: ٦/ ١٥٩] فأصبح غلاة الفرق بهذا ليسوا من المسلمين في شيء.

ثم وجّه القرآن المجيد المختلفين في الاستنباط الملتزمين بوحدة الدين إلى محور الكتاب والسنة في آية: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٤/ ٥٩]، وآية: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبِّى عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [الشورى: ٤٢/ ١٠]. وهذا صمام أمان من الخلاف، وتهذيب قضايا الاختلاف، وتوحيد وجهات النظر والاجتهاد في الفروع، والتخلص من محاولات التفرقة وتمزيق الأمة وجعلها فرقاً وأحزاباً بسبب مساعي الأعداء الذين يثيرون الفتنة، ويغذّون الاتجاه الاثني والعرقي، لتفريق المسلمين إلى سنة وشيعة وأكراد وآشور وكلدان مثلاً كما يفعلون الآن في العراق.

خطة البحث

إن تنوير مشكلة البحث، وحسم شأن الاختلاف بين المذاهب العقدية والفقهية والتربوية في دائرة الإسلام الواحد، يكون على النحو الآتي:

١- الغرض من المذاهب العقدية والفقهية والتربوية إيجاد مناهج تطبيق مبادئ الإسلام وأحكامه.

٢- خصائص المذاهب العقدية المعتبرة، وموقع السلفية والأشعرية والماتريدية والمعتزلة منها.

٣- خصائص المذاهب الفقهية المعتبرة، وموقع المذاهب الثمانية فيها.

٤- خصائص المذاهب التربوية والأخلاقية المعتبرة، وموقع الصوفية الحقيقية منها.

٥- خطر التحامل على المذاهب الاعتقادية التي اتبعتها جماهير الأمة على مدى العصور.

٦- قاعدة عدم زوال الوصف بالإسلام إلا بإنكار المعلوم من الدين بالضرورة.

٧- عصمة دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم إلا بحق مقرر في الشريعة.

٨- حرمة تكفير المسلم لمسلم آخر لاعتقاده ما فيه خلاف أو تأويل معتبر.

٩- ضوابط التكفير وأبعاده.

١٠- اختلاف مفهوم الكفر بين الاعتقادي والعملي، وعدم تكفير من لم يعمل أو لم يطبق الشريعة في جميع الشؤون، لظروف عامة أو خاصة، مع الإقرار بصلاحيتها والسعي لاستكمال تطبيقها.

وهذا بيان المحاور المذكورة:

١- الغرض من المذاهب العقدية والفقهية والتربوية إيجادُ مناهج لتطبيق مبادئ الإسلام وأحكامه

ظل الإسلام واحداً بلا مذهب في العهد النبوي ومعظم العهد الراشدي (الخلفاء الثلاثة الأول: أبو بكر وعمر وعثمان) وكان الإمام علي الخليفة الراشد الرابع على منهج من تقدمه، لولا حدوث الانقسام السياسي بين المسلمين إلى أهل سنة، وشيعة، وخوارج، ثم ظهرت المذاهب الفقهية الأربعة وغيرها في القرون الهجرية الأربعة الأولى، وكانت ملتزمة بأصول الإسلام وجوهره، ولم تؤد إلى إحداث شرخ أو فرقة بين المسلمين.

وفي أواخر القرن الأول ومطلع القرن الثاني ظهرت فكرة الاعتزال بزعامة واصل ابن عطاء (٨٠-١٣١هـ) وظهر مذهب السلفيين في القرن الرابع الهجري، وهم من الحنابلة، ثم تجدد ظهورهم على يد شيخ الإسلام ابن تيمية في القرن السابع الهجري، ثم تبناها الوهابيون على يد الشيخ محمد ابن عبد الوهاب في شبه الجزيرة العربية في القرن الثاني عشر الهجري، فتوافرت أربعة أسباب لنشأة المذاهب:

١- اجتهادية، لتغطية أحكام الحوادث المتجددة والطارئة في عهد الصحابة، والتابعين، ثم أئمة المذاهب، ومن تبعهم على مدى العصور.

٢- فكرية فلسفية، كالأشاعرة والماتريدية والمعتزلة، إما لتأويل النصوص الشرعية الواردة في أسماء الله الحسنى وصفاته العلا، وهو منهج علماء الكلام أهل السنة والجماعة، وإما للدفاع عن الإسلام مع التأثر بالفلسفة الإغريقية (اليونانية) وهو منهج المعتزلة.

٣- سياسية، كالشيعة التي نشأت بسبب الاختلاف في الإمامة، ولا سيما إمامة علي ﷺ، والخوارج الذين خرجوا على الإمام علي كرم الله وجهه بعد قضية التحكيم في معركة صفين، والإباضية المعتدلة في النظرة إلى الصحابة.

٤- إصلاحية، انطلاقاً من الآراء الاعتقادية للإمام أحمد رحمه الله فيما زعموا، ثم تطورها على يد من سموا بالسلفية، بقصد التجديد وإحياء معالم الاجتهاد، وفريضة الجهاد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وترك البدع، وزيارة القبور بقصد التوسل والتعظيم.

وانتهى أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة إلى أن المذاهب الإسلامية لها شعب ثلاث:

- مذاهب سياسية، كان لها مظهر عملي، احتدم الخلاف بينها.
- ومذاهب اعتقادية، لم تتعد الخلاف النظري في أكثر الأحيان.
- ومذاهب فقهية، كانت خيراً وبركة[1].

ولا شأن بعدئذ للحديث عن غلاة الفرق المتأخرة التي صادمت أصل الإيمان بتأليه غير الله عز وجل، كالبهائية أو البابية وعباد بعض البشر، أو ادعاء نبوة جديدة كالقاديانية والأحمدية، فهذه فرق ضالة كافرة، كما قررت المجامع الفقهية الإسلامية.

ومرجعية جميع الفرق المعتدلة غير المغالية وأصولها واحدة، سواء في العقائد، وأحكام الشرع، والأخلاق وأصول الدعوة والتربية[2].

---

(١) المذاهب الإسلامية ص٢٧.

(٢) راجع للباحث بحث وحدة الأمة الإسلامية في القرآن والسنة ص٢-٨، وبحث نقاط الالتقاء بين المذاهب الإسلامية ص٩-٢٠.

أما العقيدة أو أركان الإيمان فهي واحدة في المبدأ والعناصر المتمثلة في قول الله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٨٥] الآية.

وكذلك أركان الإسلام واحدة، وهي النطق بالشهادتين، وإقام الصلوات الخمس، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً، وهي مقررة في مجموع آيات قرآنية معروفة، وأحاديث نبوية صحيحة، تشمل أركان الإيمان وأركان الإسلام، ومنها ما يأتي:

- أخرج مسلم في صحيحه عن عمر رضي الله عنه حين سأل جبريل عليه السلام رسول الله ﷺ عن الإسلام والإيمان، فأجاب: «الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤدي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً. والإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره».

- وأخرج البخاري ومسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «بُني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصوم رمضان».

- وأخرج البخاري ومسلم والموطأ وأبو داوود والنسائي عن طلحة ابن عبيد الله رضي الله عنهما حديث قصة الأعرابي الذي جاء يسأل عن الإسلام، فذكر له النبي ﷺ الصلاة، وصيام رمضان، والزكاة، والأعرابي يقول بعد كل فريضة: هل علي غيرها؟ فيجيبه النبي ﷺ بقوله: «إلا من تطَّوَّع». ثم أدبر السائل وهو يقول: والله لا أزيد على هذا ولا أنقص منه. فقال رسول الله ﷺ: «أفلح إن صدق، أو دخل الجنة إن صدق». فهذه الصورة البسيطة عن الإسلام كافية في استحقاق دخول الجنة.

وأما أحكام الشرع فهي واحدة أيضاً، منصوص على الحلال والواجب والحرام منها في القرآن والسنة، أي إن الشريعة واحدة للجميع، والله أخبر في قرآنه عن إكمال الدين أو الشريعة في آية: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٥/ ٣] والالتزام بتطبيق الشريعة يشمل جميع المسلمين والمسلمات لقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [آل عمران: ٣/ ١٣٢]. ولا إيمان لمن لم يرض بحكم الله ورسوله، لقوله سبحانه: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٤/ ٦٥].

ومصادر التشريع الإسلامي واحدة، أربعة متفق عليها عند الجمهور، وهي الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، وكذا المصادر الاجتهادية المقررة عند الأكثرين وأهمها سبعة، وهي الاستصلاح، والاستحسان، وسد الذرائع، والاستصحاب، ومذهب الصحابي، والعرف، وشرع من قبلنا.

ودوافع الوحدة والالتقاء والتعاون بين جميع المسلمين في المشارق والمغارب كثيرة وواحدة، مثل: الأخوة الإيمانية، أو وحدة الانتماء للإسلام، ووحدة الآمال والآلام، ووحدة العمل ضد عدو مشترك، ووحدة المصير في الدنيا والآخرة.

وأما الأصول التربوية والدعوية فهي واحدة تتمثل في الدعوة الخالصة للإسلام الحنيف، واحترام المبادئ الإسلامية التربوية والأخلاقية الموجهة نحو إرضاء الله تعالى، وتعاون الأمة، والوفاء بالعهد، والصدق، والأمانة، والإخلاص، والرحمة، والاستقامة على أوامر الله، واجتناب المعاصي والمنكرات، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وجهاد النفس والأهواء والأعداء، والتحلي بمكارم الأخلاق، والبعد عن مساوئ

الآداب، وتحصين الأسرة المسلمة بالتقوى والأدب الحسن، واتصاف المسلم بالتضحية والإيثار، والجود والسخاء، والعفة والصبر والعزيمة والإرادة القوية، والامتناع عن الخيانة والغدر والكذب والخصام، وجعل المعاملات المالية قائمة على الحق والعدل والتراضي والثقة، والنصيحة والفضيلة والاستقرار والمصلحة العامة، والحرية، ومنع التدليس والغش والمنازعة والغبن الفاحش، وترك الأطماع المادية المنفرة، وذلك كله منصوص عليه في الشريعة، ومعمول به عند جميع الفرق من حيث المبدأ، مثل قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ٣/ ١١٠]الآية، ومثل الآية الجامعة المعانعة للخير وقمع الشر: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٦/ ٩٠] والآية الرابطة بين جميع أهل الإيمان: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٩/ ٧١].

وقوام أمر المسلم التحلي بالأخلاق الكريمة والتربية القويمة، لقوله تعالى في وصف نبيه ﷺ: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٦٨/ ٤] وهذا الخُلق العظيم كان بسبب اتصاف النبي الرسول عليه الصلاة والسلام بأصول الأخلاق الثلاثة، وهي المذكورة في آية: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف: ٧/ ١٩٩].

وأكد النبي ﷺ على أهمية التخلق بالأخلاق الطيبة، فقال: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[١]، والرحمة قمة الأخلاق، لذا وصف الله رسالة نبيه ﷺ بقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ٢١/ ١٠٧].

---

(١) أخرجه البخاري في الأدب، والحاكم والبيهقي عن أبي هريرة.

والغرض الأصلي من نشوء مختلف المذاهب العقدية والفقهية هو أنها توطئة لبلورة الأحكام الشرعية، وتيسير تطبيقها، وتسهيل معرفتها بعد بذل أقصى الجهد من المجتهدين لاستنباطها وتفعيل نفاذها في الحياة الاجتماعية، وإيجاد مناهج واضحة وقويمة لتطبيق مبادئ الإسلام وأحكامه، لإسعاد الفرد والجماعة في الدنيا والآخرة، وملازمة المسلم لأحكام الشريعة دون تقصير فيها أو اختراق لها أو تجاوزها.

وأئمة العلم الثقات اجتهدوا في سبيل تحقيق هذه الغايات، مخلصين لله، فإذا كان النص قطعياً لا يحتاج لتأويل، ذكروا حكمته التشريعية، والتمسوا كل السبل الكفيلة باحترام الحكم الشرعي، وأما إذا كان النص ظنيَّ الثبوت، كأخبار السنة الآحادية، أو ظنيَّ الدلالة في القرآن والسنة، أو كان النص من المتشابهات، اجتهدوا باذلين أقصى الجهد في تقرير الحكم الشرعي، وقد يتأولونه تأويلاً مقبولاً عند الأكثرين، فإذا كان التأويل غير مقبول عند بعضهم، فلا يصح لهذا البعض أن يتهم غيره أو يضلله أو يخطِّئه، لأنه شيء مجتهَد فيه، ولكل مجتهد نصيب، سواء أصاب أم أخطأ. وقد كان العلماء السابقون يعذر بعضهم بعضاً في هذا، وأما بعض المعاصرين فما أجرأهم على الحكم بالتكفير أو الضلال أو السب، وهذا دليل على النقص، وغلبة آفة الجهل.

ويلتزم المجتهدون في اجتهاداتهم بمراعاة حقوق الله والإنسان، أو مقاصد الشريعة الخمسة، أو الكليات الضرورية المرعية في كل دين، وهي الحفاظ على الدين، والنفس، والعقل، والنسل أو العرض، والمال، أي حق الإنسان وحريته في التدين، وحق الحياة، وحماية الكرامة الإنسانية والفكر الإنساني من الإساءة والانحراف، وصون الأعراض والأنساب من الاختلاط، أو تهديم بنية الأسرة، وقوة الاقتصاد وسلامته وتنميته وتوجيهه الوجهة الصالحة للأمة والأفراد.

٢- خصائص المذاهب العقدية المعتبرة، وموقع السلفية والأشعرية والماتريدية والمعتزلة منها

المذاهب الإسلامية العقدية كلها على الرأس والعين، ولا يصح لبعض علماء العصر التسرع أو التورط في التخطئة والتبرؤ، لأن تلك المذاهب لها مستند إما نقلي، وإما عقلي قطعي، وإما اجتهادي ظني، وهذه مسالك ترفع اللوم عن أصحابها، وعلى من يأتي بعدهم أن يلتزم الأدب معهم؛ لأن لحوم العلماء مسمومة، ولا يكون المؤمن سباباً ولا لعاناً ولا طعاناً ولا مفحشاً، وإنما عليه التخلق بأدب القرآن والسنة، والاتصاف بحسن الظن، وإلا كانت الإساءة راجعة عليه، إما بالتكفير إن كفر غيره، وإما بالتضليل إن حكم متسرعاً بضلال غيره، وإما بإلحاق عار السب والشتم عليه، وقلة الأدب مع إخوانه.

أما السلفية فتكلموا في التوحيد، ومدى صلته بالأضرحة، وفي آيات التأويل والتشبيه، وهم ينسبون بعض آرائهم للسلف كالإمام مالك وغيره، ويعتمدون على ظواهر النصوص الشرعية، وما تومئ إليه، ويتشككون بالعقل ودلالته، ويركزون على وحدانية الله تعالى، ويرفضون كل ما ينافيها من التوسل وزيارة الأضرحة، ويوجبون التوجه بالدعاء إلى الله تعالى وحده دون وساطة نبي أو ولي، ورأيهم - كما قرر ابن تيمية - هو إثبات كل ما جاء في القرآن والسنة من صفات وأسماء وأخبار وأحوال، كالمحبة، والغضب والسخط والرضا، والنداء، والكلام، والنزول إلى الناس في ظلل من الغمام، ويثبتون الاستقرار على العرش، والوجه، واليد من غير تأويل ولا تفسير بغير الظاهر، ومن غير تشبيه بالحوادث، ويعتقدون أن ذلك هو مذهب السلف الصالح، ويرى ابن تيمية رحمه الله أن مذهب السلف بين ترك التعطيل والتمثيل، فلا يمثلون صفات الله تعالى

بصفات خلقه، ولا ينفون ما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله، فالأسلم التفويض في معرفة الحقيقة إلى الله تعالى.

لكن نفى ابن الجوزي الحنبلي أن يكون ذلك مذهب السلف أو رأي الإمام أحمد، كما ناقشهم علماء السنة في القرن الرابع الهجري، ومنهم الإمام الغزالي.

وأما الأشاعرة[1] فهم أتباع أبي الحسن الأشعري في آخر القرن الثالث الهجري، فإنهم مع الماتريدية أتباع أبي منصور الماتريدي في الفترة نفسها ردوا على المعتزلة القائلين بخلق القرآن، ونفي رؤية الله تعالى في الآخرة، وإبطال شفاعة الرسول ﷺ، وجحود عذاب القبر، وقولهم بأن البشر يخلقون الشر، وأن الله يشاء ما لا يكون، ويكون ما لا يشاء، خلافاً لإجماع المسلمين أن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن.

وأثبت الأشاعرة والماتريدية أن للصالحين كرامة، وأنه يؤخذ بكل ما جاءت به السنة المتواترة والآحاد، وأخذوا بظواهر النصوص في آيات التشبيه قائلين بأن للهِ وجهاً لا كوجوه العباد، وأن لله يداً لا تشبه يد المخلوقات، وعملوا بآراء الإمام أحمد الثابت نقلها عنه، وأثبتوا لله الصفات الواردة في القرآن والسنة، وهي صفات تليق بذاته تعالى، ولا تشبه صفات الحوادث. وأما المتشابهات كاليد والوجه والنزول فهي ثابتة لله تعالى بما يليق بذاته الكريمة، ثم قال الأشعري: تؤول اليد بالقدرة أو النعمة، والوجه بالذات، والنزول إلى السماء الدنيا بقرب حسابه وتنزيل رحماته وبركاته ونعمه على العباد، وأن الإنسان لا يستطيع إحداث شيء، ولكن يقدر على الكسب والتحصيل. لكن هناك آراء جزئية

---

(١) المذاهب الإسلامية ص٢٦٥-٢٧٩-٢٨٧-٣٠٩، المرجع السابق، الملل والنحل للشهرستاني: ١/ ٩٢ وما بعدها.

اختلف فيها الماتريدية مع الأشاعرة، فقد كانت آراء الماتريدية أقرب إلى المعتزلة، وهي آراء أبي حنيفة، مع اتفاق الفريقين على إثبات رؤية الله في الآخرة، وعلى عدم تخليد مرتكب الكبيرة في النار، مع قول الماتريدية: ولو مات من غير توبة. وأن الكسب يكون بقدرة أودعها الله تعالى في الإنسان خلافاً للأشعري في تقريره أن الكسب هو الاقتران بين الفعل الذي هو مخلوق لله تعالى، واختيار الإنسان من غير أن يكون للإنسان تأثير في هذا الكسب، فالإنسان في رأي الماتريدي حر مختار في هذا الكسب، إن شاء فعل، وإن شاء ترك، وبذلك يكون الثواب والعقاب، وحينئذ لا يتنافى كون الله خالقاً لأفعال العباد، مع اختيارهم، وهذا أقرب للقبول.

وما أحسن ما اتفق عليه الفريقان (الأشاعرة والماتريدية) على أن الخلاف في هذه المسائل ونحوها لا يؤدي إلى تكفير أحد من أهل القبلة[١].

وأما المعتزلة أو القدرية والعدلية[٢] فهم أتباع واصل بن عطاء (٨٠-١٣١هـ) في العصر الأموي، وأيد الخليفة العباسي المأمون والمعتصم والواثق آراءهم، حتى رفع الخليفة المتوكل المحنة عن الأمة، وظلت في عصرنا آثار المعتزلة وأفكارهم قائمة بين الشيعة الإمامية والزيدية والإباضية. وأصولهم خمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين للمسلم العاصي فهو بين المؤمن والكافر، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وطريقتهم في معرفة العقائد عقلية خالصة، وإن حاولوا ألا يخالفوا نصاً قرآنياً، متأثرين في دفاعهم عن الإسلام وآرائهم بالفلسفة اليونانية والهندية، وشُغلوا بمجادلة الزنادقة والروافض

---

(١) المذاهب الإسلامية، المرجع السابق ص٣٠٩.

(٢) المرجع السابق ص٢٠٧-٢٢٩، ٢٦٤، الملل والنحل للشهرستاني ١/ ٤٣-٩٠.

والثنوية والمبتدعة وغيرهم، ويقولون بحرية الإنسان، وأنه يخلق أفعاله، وفرقهم اثنتا عشرة فرقة، وخالفوا أهل السنة في أربع عشرة مسألة، منها وجوب فعل الصلاح والأصلح على الله، لأنه تعالى أوجب ذلك على نفسه مراعياً الحكمة واللطف، ومنها نفي رؤية الله تعالى في الآخرة، ومنها القول بخلق القرآن[1]، ومنها أن العقل قبل البعثة يدرك الحسن والقبح، وإذا خرج المؤمن من الدنيا طائعاً تائباً استحق الثواب والعوض، وأجازوا الإمامة في غير قريش.

واتفق أهل السنة على عدم تكفيرهم، وإن أخطؤوا في كلامهم وشذوا في أفكارهم، لأنهم كانوا فلاسفة الإسلام، وقاموا بحق الإسلام من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٣- خصائص المذاهب الفقهية المعتبرة وموقع الثمانية فيها

كثرت المذاهب الفقهية بعد عهد التابعين، لكن بعضها انقرض أتباعُهم، مثل الطبري، والليث بن سعد، والأوزاعي، والثوري، وبعضها ما زال أتباعهم موجودين وهي ثمانية: المذهب الحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي، والظاهري، والإباضي، والزيدي، والإمامي أو الجعفري، مهمتها تنحصر في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية.

وهذه المذاهب متقاربة في الفقه فيما بينها، والاختلاف بينها اجتهادي محض، وعقائدهم واحدة، ومنهجهم في الاجتهاد واحد، ومصادرهم التشريعية تكاد تكون واحدة، لأن مصادر استنباط الأحكام الشرعية إما نصية في القرآن والسنة النبوية، وإما اجتهادية تعتمد على

(١) أي إن كلام الله تعالى محدث مخلوق في محل.

العقل في الأصل مع التقيد بالإجماع ورعاية مقاصد الشريعة: الدين، والنفس، والعقل، والنسب أو العرض، والمال.

والقرآن والسنة متفَق على العمل بهما، فإن كان النص قطعياً في ثبوته ودلالته في القرآن، وهو اللفظ الذي يتعين فهمه على النحو الوارد، ولا يتحمل إلا معنى واحداً، كآيات المواريث والحدود والكفارات، فيجب العمل به بالاتفاق، واتفقت المذاهب على المسائل القطعية المعلومة من الدين بالضرورة (البداهة) كالشهادتين، والفرائض الخمس المكتوبة، وتحريم المنكرات والفواحش كالزنا والقتل والسرقة وشرب الخمر، وتحريم الربا، وأكل مال اليتيم، والغيبة، والنميمة، والغش، وأكل أموال الناس بالباطل، وشهادة الزور، والوثنية، والضرر والإضرار، وتطفيف الكيل والميزان ونحو ذلك.

وأما إن كان النص ظنيَّ الدلالة في القرآن والسنة، وهو الذي يحتمل أكثر من معنى واحد في مجال التأويل كلفظ المشترك مثل القرء (الحيض أو الطهر) في عدة المطلقة، ولفظ الميتة والدم في آية: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾ [المائدة: ٥/٣] أو كان النص ظنيَّ الثبوت مثل أحاديث الآحاد، فإن الاختلاف بين المجتهدين أمر محتمل ومقبول، وهم معذورون فيه، ولا يصح أن يكون ذلك سبب الفرقة والتخطئة، والاختلاف ظاهرة صحية، وقد اتفقت المذاهب على كثير من هذه الأحكام، كالسنن العملية والقولية في العبادات، وضوابط المعاملات، وتحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها كتحريم الجمع بين الأختين. وكذلك الأحكام التي استقلت السنة ببيانها كرجم الزناة المحصنين، وقتل المرتد، وتحريم لبس الحرير والذهب على الرجال، وصدقة الفطر، وإيجاب الدية على العاقلة (العصبة)، وتحريم لحوم الحُمُر الأهلية.

وأما مصادر الاجتهاد فيما لا نص فيه فهي في الواقع معمول بها في المذاهب المختلفة، سواء استقلت باسم معين كالمصالح المرسلة والاستحسان، وأخذت بها أغلب المذاهب، أو كانت داخلة تحت دلالة العقل القطعية في رأي الشيعة الإمامية.

وليس الاختلاف بين المذاهب الفقهية الثمانية وغيرها اختلافاً جذرياً، وإنما هو اختلاف في الفروع والتطبيقات، وليس هو السبب في الواقع للاختلاف، وإنما سبب الاختلاف في الغالب سياسي، مما يوجب الاتفاق، والامتناع عن التعصب والفرقة والتباعد، ولا يصح لأتباع مذهب فقهي تكفير أو تضليل أصحاب مذهب آخر، لأن عقائدهم وأصولهم ومنطلقاتهم واحدة، أما آراؤهم الاجتهادية فيعذرون فيما اختلفوا فيه، لاختلاف مناهجهم أحياناً في النظر والتقديم والتأخير، والتعليل والتخصيص، ومراعاة ظاهر النص أو المصلحة، وكل مجتهد مثاب على اجتهاده، لحديث البخاري ومسلم أن النبي ﷺ قال: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد».

قال الآمدي[1]: اتفق أهل الحق من المسلمين على أن الإثم محطوط عن المجتهدين في الأحكام الشرعية. وذهب بشر المريسي، وابن عُلية، وأبو بكر الأصم، ونفاة القياس والظاهرية والإمامية إلى أنه ما من مسألة إلا والحق فيها متعين، وعليه دليل قاطع، فمن أخطأه فهو آثم غير كافر، ولا فاسق، ولا يضر هذا الخلاف، لأن التأثيم مرجعه إلى الله فإن شاء لام المخطئ، وإن شاء لم يفعل.

وبه يتبين أن الآراء الفقهية ليست على الإطلاق سبباً في التكفير والتأثيم والحكم بالفسق، وإنما الحكم بالتفسيق أحياناً لارتكاب معصية

(١) الإحكام في أصول الأحكام ١٤٦/٣.

أخرى غير فقهية، وإنما هي سياسية أو مسلكية، أو ناشئة عن التعصب أو الجهل، عافانا الله من البلاء.

وينحصر مجال التخطئة والإنكار في مخالفة الأحكام القطعية لا الظنية كما تقدم بيانه، قال ابن رجب الحنبلي: والمنكر الذي يجب إنكاره ما كان مجمعاً عليه، فأما المختلف فيه، فمن أصحابنا من قال: لا يجب إنكاره على من فعله مجتهداً أو مقلِّداً لمجتهد تقليداً سائغاً. واستثنى القاضي أبو يعلى في الأحكام السلطانية: وما ضعف فيه الخلاف، وهو ذريعة إلى ربا النِّساء المتفق على تحريمه، وكنكاح المتعة فإنه ذريعة إلى الزنا[1].

وقال ابن قدامة: لا ينبغي لأحد أن ينكر على غيره العمل بمذهبه، فإنه لا إنكار على المجتهدات[2].

ويلاحظ أن هذه المذاهب تصنف بحسب أصول نشأتها إلى مدرستين[3]:

مدرسة الحديث (أو مدرسة المدينة أو الحجاز) بزعامة سعيد بن المسيب ثم الإمام مالك في الحجاز، وتستمد أصولها من عمر بن الخطاب، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن عمر، وعائشة أم المؤمنين، وعبد الله بن عباس.

ومدرسة الرأي (أو مدرسة الكوفة أو العراق) بزعامة الإمام أبي حنيفة وتستمد أصولها من عبد الله بن مسعود، وعلي بن أبي طالب، وعمر بن الخطاب. والمدرسة الأولى يغلب عليها العمل بالحديث، مع الأخذ بالرأي الصحيح المتفق مع مقاصد الشريعة وروحها العامة، والمدرسة الثانية يغلب عليها الأخذ بالرأي مع العمل بالحديث أو السنة المصدر الثاني للتشريع.

---

(١) جامع العلوم والحكم، ط دار الخير بدمشق ٢/ ١٥٤-١٥٥.
(٢) الآداب الشرعية لابن مفلح ١/ ١٨٦ وما بعدها.
(٣) نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي، أ. د. علي حسن عبد القادر ص١٣٧-١٥٨.

وقد تمخض عن المذاهب الفقهية الثمانية ثروة فقهية خصبة وغنية، وتعد مفخرة من مفاخر التاريخ، حيث انصب في هذه المذاهب جميع مصادر الشريعة من كتاب وسنة وإجماع وقياس وغيرها.

وإذا كان الاجتهاد الصحيح هو أساس ولادة هذه المذاهب، فلا يعقل ولا يصح أن يتهم بعضها الآخر بشيء من الضلال أو الانحراف أو الخروج عن دائرة الشريعة، وبالتالي لا يتصور وجود اتهام بالكفر بينها، وهذا ما يجعلنا نستريح من بواعث أو مظاهر هذه التهمة.

ويلاحظ أن كل مذهب فيه تشدد أحياناً وتسامح وتيسير أحياناً، مما يدل على الإخلاص في الاجتهاد.

ولكن طرائق الاجتهاد في هذه المذاهب متفاوتة أو يخالف بعضها بعضاً، وكلها تستمد مادتها الأولى من أئمة كبار مشهود لهم بالعلم والكفاءة والإخلاص والثقة، والوصول إلى درجات الاجتهاد، وقد تقلبت الأمة آراءهم، مع بعض الانتقادات الموجهة إلى بعض الأحكام الصادرة من أتباع مذهب آخر، مع إجلال أئمة هذه المذاهب.

- مؤسس المذهب الحنفي الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت (٨٠-١٥٠هـ).
- ومؤسس المذهب المالكي الإمام مالك بن أنس (٩٣-١٧٩هـ).
- ومؤسس المذهب الشافعي الإمام محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠-٢٠٤هـ).
- ومؤسس المذهب الحنبلي الإمام أحمد بن حنبل (١٦٤-٢٤١هـ).
- ومؤسس المذهب الزيدي الإمام زيد بن علي زين العابدين بن الحسين (ت١٢٢).

- ومؤسس المذهب الإمامي الإمام أبو عبد الله جعفر الصادق (٨٠-١٤٨هـ).
- ومؤسس مذهب الظاهرية الإمام داوود بن علي الأصفهاني (٢٠٢-٢٧٠هـ).
- ومؤسس مذهب الإباضية الإمام جابر بن زيد (ت٩٣)[1].

وكل مذهب له أتباع في العالم الإسلامي، ما عدا المذهب الظاهري الذي انقرض أنصاره، علماً بأن المسلمين جميعاً أمة واحدة، وأنه لا يصح وجود خلاف يفرق الأمة. مع أنه قد تفرد كل إمام بآراء لم يقل بها غيره، وهي كلها تصب في ظاهرة الاجتهاد، والكلام المفصل عن كل مذهب وخصائصه يحتاج إلى عشرات الصحائف والبيانات.

٤- خصائص المذاهب التربوية والأخلاقية المعتبرة وموقع الصوفية الحقيقية منها

تركز المذاهب التربوية والأخلاقية على تنمية أخلاق المسلم، وتزكية النفس، ويقظة الضمير، وتهذيب السلوك، والارتباط بالله عز وجل، ولا سيما الصوفية المعتدلة غير المتطرفة.

إن مختلف المذاهب التربوية والأخلاقية المعتبرة تحرص على تقويم طباع الإنسان، وتوجيهه الوجهة الصالحة، وتهذيب أخلاقه، وزجره عن الانحراف، والتزامه بالاستقامة التي تنفعه في دينه ودنياه وآخرته، وسبيل الاستقامة ترويض النفس، ومحاولة التخلص من أمراض القلوب مثل الحقد والحسد والغضب والكبر والعجب والاختيال، وحب التسلط ونزعة الغرور وحب الجاه والتميز، والتورط بآفة الرياء وترك الطاعات،

(١) أ.د. علي حسن، المرجع السابق ص١٥٨-١٦٨.

والافتتان بالدنيا وزخارفها، والحرص على المال وتجميع الثروات[١].

وما أكثر التوجيهات الإلهية الداعية إلى الاستقامة، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَـٰمُوا۟ تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟ وَأَبْشِرُوا۟ بِٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾ [فصلت: ٤١/ ٣٠]. وأبان الحق سبحانه ثمرة الاستقامة في آية الخطاب للإنس والجن: ﴿وَأَلَّوِ ٱسْتَقَـٰمُوا۟ عَلَى ٱلطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَـٰهُم مَّآءً غَدَقًا﴾ [الجن: ٧٢/ ١٦].

والحفاظ على طريق الاستقامة ومنهج الحق والسداد ليس بالأمر الهيّن، وإنما يحتاج ذلك إلى كثير من ترويض النفس وحملها على ملامح الخير، واجتناب الشر، ولا نجد مثلاً أعلى وقدوة رائعة من إحساس النبي ﷺ بالمسؤولية الكبرى والدقيقة والمحتاجة إلى الرقابة في قوله: «شيبتني هود والواقعة وأخواتها» قالوا: ما الذي شيَّبك منها؟ قال: ﴿فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ﴾ [هود: ١١/ ١١٢]. وتتمة الآية تخاطب أيضاً المؤمنين بالاستقامة وتمنعهم من الطغيان، سواء طغيان السلطة أو طغيان المال: ﴿فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا۟ ۚ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ وفي الآية بعدها تحذير شديد من مهادنة الظلمة والطغاة: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓا۟ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنْ أَوْلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ [هود: ١١/ ١١٣].

قال الزمخشري في بيانه الرائع لهذه الآيات: فاستقم استقامة مثل الاستقامة التي أمرت بها على جادة الحق غير عادل عنها، وليستقم من تاب عن الكفر وآمن معك، ولا تخرجوا عن حدود الله، إن الله عالم بكل شيء، فهو مجازيكم به فاتقوه. وعن ابن عباس: ما نزلت على رسول الله ﷺ في جميع القرآن آية كانت أشد ولا أشق عليه من هذه

(١) إحياء علوم الدين ٣/ ٤٢-٣٤٧ كتاب رياضة النفس وتهذيب الأخلاق ومعالجة أمراض القلب.

الآية، ولهذا قال: «شيبتني هود والواقعة وأخواتها». ولا تركنوا إلى الذين وجد منهم الظلم، ولم يقل: إلى الظالمين. وحكي أن الخليفة الواثق صلى خلف الإمام فقرأ بهذه الآية، فغشي عليه، فلما أفاق قيل له، فقال: هذا فيمن ركن إلى من ظلم، فكيف بالظالم؟ وعن الحسن البصري رحمه الله: جعل الله الدين بين لاءين: ولا تطغوا ولا تركنوا(١).

والصوفية المعتدلة هم خير من برع في تربية النفوس، فإنهم جماعة من الناس تركوا التنعم في الدنيا زاهدين، ولبسوا الصوف مخشوشنين، وأقبلوا على الله بكليتهم عابدين، وهم ظهروا في القرن الثاني الهجري(٢). هؤلاء في تصوفهم السلوكي الذي نشأ في القرن الثالث الهجري، وحملهم المريدين على صفاء الأرواح، والإكثار من الطاعات، والتنفير من المعاصي، وربط القلب واللسان بالله تعالى ومراقبته في السر والعلن، وملازمة الأذكار، هم المربون الحقيقيون الناجحون في مجال التربية الإسلامية التي استمدوا أصولها من القرآن والسنة، ودعوا إلى الالتزام بهما، معتمدين على ترويض النفوس، قال الإمام الغزالي: لو رأيت إنساناً يطير في الهواء، ويمشي على الماء، وهو يتعاطى أمراً مخالفاً للشرع، فاعلم أنه شيطان.

ومن المعلوم أن من أهم مقاصد تشريع العبادات وغاياتها تهذيب النفوس، فالصلاة للنهي عن الفحشاء والمنكر، والصيام لزرع فضيلة التقوى، والحج للتعارف والظفر برضوان الله وتحصيل المنافع المعنوية والمادية، والزكاة لتطهير النفوس والأموال من الرذائل والشبهات.

وأصول التوحيد عند الصوفية معرفة الله تعالى، ومعرفة صفاته من غير تعطيل ولا تشبيه، فهم يثبتونها كما وردت، وأن الإيمان هو تصديق

---

(١) تفسير الكشاف، ط البابي الحلبي بمصر ٢/ ١١٧-١١٨.

(٢) الموسوعة الإسلامية الميسرة ٧/ ١٤٩٥.

القلوب بما وضحه الحق من الغيوب، وأن أرزاق العباد مخلوقة لله تعالى، والكفر من الله ابتداء وإنشاء، وإلى الله مرجعاً وانتهاء، والرحمن لم يزل، والعرش محدث، والعرش بالرحمن استوى لقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٢٠/ ٥]. والحق سبحانه موجود قديم، واحد، حكيم، قادر، عليم، قاهر، رحيم، مريد، سميع، مجيد، رفيع، متكلم بكلام، حي بحياة، باق ببقاء[١].

٥- خطر التحامل على المذاهب الاعتقادية التي اتبعتها جماهير الأمة على مدى العصور

إن الهجمة الشرسة التي قام بها بعض المتعصبين لاتجاه مذهبي ضيق، وظاهرية جديدة، وتأثر بجهالة مركبة[٢] على أصحاب المذاهب الاعتقادية التي تتعارض مع وجهتهم أدت إلى أضرار كبيرة ومخاطر شديدة.

فقد كان أول مظاهر هذه الهجمة تمزيق نشاط الفكر الإسلامي، وتهديم وحدة المسلمين، وتشكيك الناس بدينهم وأصولهم، حتى لكأن أصحاب هذه الهجمة هم في زعمهم أهل الحق والإيمان والصواب، وغيرهم هم أهل الباطل والكفر والخطأ الفاحش.

وأدى ذلك أيضاً إلى شحن القلوب بالحقد والكراهية، والمبادرة إلى التكفير أو الحكم بالضلال، من غير روية ولا إمعان، ولا تمهل ولا وعي.

إنهم قطعوا الروابط الأخوية الإيمانية المعبر عنها في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٌ﴾ [الحجرات: ٤٩/ ١٠] وأساؤوا الظن بغيرهم، والله

---

(١) الرسالة القشيرية في علم التصوف للعلامة أبي القاسم عبد الكريم القشيري النيسابوري، ، ط دار الخير بدمشق ص٤١-٤٩.

(٢) الجاهل المركب هو الجاهل الذي لا يدري أنه جاهل.

تعالى يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجۡتَنِبُواْ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞۖ﴾ [الحجرات: ٤٩/ ١٢].

وهم أشعلوا نار الفتنة والفرقة بين المسلمين، ولا سيما في بلاد غير المسلمين في أوربة وأمريكة، حتى وقعت بعض حوادث القتل، وأُغلقت بعض المساجد. وهم الذين ابتعدوا عن سماحة الإسلام ويسره، ولطفه وشفافيته وهي الأصول التي اجتذبت الناس إلى الدخول في دين الله أفواجاً، في المشارق والمغارب.

وأين هم من وصف الإسلام بالوسطية والاعتدال والتسامح ونبذ التعصب والفرقة، وكذلك وصف الله تعالى المسلمين بأنهم عدول في قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا﴾ [البقرة: ٢/ ١٤٣] ويؤيده الحديث: «خير الأمور أوساطها»[(١)].

إن أصحاب المذاهب الاعتقادية كانوا في غاية الإخلاص لله عز وجل، والحافظ على عقيدة المؤمنين، وتحقيق الانسجام بين النقل والعقل، والعدل والرحمة، والحرص على إظهار الحق، وإبطال الباطل. وغيرهم ليسوا على مستواهم إطلاقاً، وإنما هم نقلة لبعض العبارات الموروثة، وتشددوا في فرض تصورهم على غيرهم من غير حجة ولا برهان.

فقد كان السلف الصالح يعذر بعضهم بعضاً، إسكاتاً وإطفاء لريح الفتنة، وتجنب الانقسام، وتجزئة الأمة المسلمة، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱعۡبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢١/ ٩٢].

ومما نحمد الله عليه أن هذه الحملة الظالمة بدأت تتلاشى، ولم يعد

---

(١) أخرجه ابن جرير والبيهقي من قول مطرف بن عبد الله، وروايته عن ابن عباس مرفوعاً فيها ضعيف.

أصحاب الفكر والإيمان الحق يتقبلون هذه الانتقادات المرَّة، والمواقف الشائنة المدمرة لوحدة الأمة، وكأن من تحمس للنقد اللاذع أصبح في صحوة بعد غفلة، وعاد إلى الحق، لأنه خير من التمادي في الباطل، ولأن الانغلاق في الفكر، وترك الانفتاح على الآخرين، ومعرفة ما لهم وما عليهم، لم يعد يتقبله أحد سوي متزن في مختلف آفاق العصر والبلاد المتمدنة أو ا لمعروفة حالياً، بل وجماهير الأمة في العصور الماضية، لأن بحر العلم واسع، وشريعة الله في غاية المتانة والقوة واستيعاب جميع الناس، سواء كان من أهل العلم والذكر والمعرفة أم من غيرهم العاديين.

إن جميع المذاهب الاعتقادية المعتدلة، والمتفقة على تنزيه الله تعالى، وعدم التعطيل، أو النابعة من الاجتهاد والتأويل المقبول لا يصح تكفير أو تضليل بعضها من الآخرين.

٦- قاعدة عدم زوال الوصف بالإسلام إلا بإنكار المعلوم من الدين بالضرورة

الإسلام الحنيف يسع الناس جميعاً على مختلف أجناسهم وألوانهم ومراتبهم وتفاوتهم في العلم والطباع، والخبرات، وذلك بسبب وصف الله تعالى نفسه بقوله: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ٧/ ١٥٦] ووصف رسالة النبي عليه الصلاة والسلام بقوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ٢١/ ١٠٧].

ولا يضيق الإسلام ذرعاً بأحد، وبخاصة في أحكامه القطعية، فإنها وحدها الحد الحاسم بين المسلم وغيره، وهي المعروفة بأنها الأمور المعلومة من الدين بالضرورة، كأصول الاعتقاد أو الإيمان، وأصول العلم والفرائض، والحدود المقررة للجرائم الجسام، وكفارات الذنوب الكبيرة ونحوها من كل ما ثبت بدليل قطعي الثبوت قطعي الدلالة،

وتجاوز هذه الأحكام أو إنكارها هي فقط التي يحكم على منكرها بالكفر والضلال، ومنها مثلاً أحاديث فريضة الزكاة المتواترة.

أما غيرها من أحكام الإسلام التي ورد فيها نص ظني الثبوت أو ظني الدلالة، أو الأحكام التي لم يرد فيها نص ولا إجماع، مما ثبت بالاجتهاد المحض القائم على رعاية المصلحة ودرء المفسدة أو القياس أو العرف ونحو ذلك، فلا يحكم على منكرها بالكفر، وإنما بالفسق والمعصية كمخالفة ما ثبت بأحاديث الآحاد التي تفيد غلبة الظن، وإن كانت حجة ويجب العمل بها شرعاً.

إن محاولة النيل من المجتهدين أو تخطئتهم أو اتهامهم بترك السنة النبوية، كل ذلك تسرع وافتراء، فكلهم يعمل بالسنة، ولكن بحسب موازين الاجتهاد وضوابطه، ومراعاة النصوص القرآنية أو ما هو في قوة النص، أو الإجماع، أو التقيد بمقاصد الشريعة.

٧- عصمة دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم إلا بحق مقرر في الشريعة

ما أكثر الآيات والأحاديث الثابتة الدالة على أن الإنسان يصبح مسلماً بإعلان الشهادتين: أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً رسول الله، أو الشهادة الأولى، منها آية تحريم القتل العمد والقتل الخطأ وعقوبتهما[١]، ومنها الحديث المتواتر: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابها على الله»[٢]، ومنها: «من قال: لا إله إلا الله، وكفر

(١) النساء: ٤/ ٩٢-٩٣.

(٢) أخرجه الشيخان عن ابن عمر، وأخرجه البخاري والترمذي وأبو داوود والنسائي عن أنس ابن مالك.

بما يعبد من دون الله، حرم ماله ودمه، وحسابه على الله»[1].

وإعلان الإسلام يؤدي إلى عصمة دم الإنسان وماله من أي أذى، إلا إذا ارتكب المسلم ما يخرجه من الإسلام، كالردة، وهذا هو المراد في الحديث الأول: «إلا بحقها». فكيف يستبيح أي مسلم دم أخيه أو ماله إذا علم منه شبهة، أو قال برأي مخالف لرأي غيره اجتهاداً؟

فعلى المتورط باتهام غيره بالخروج من الدين التأكد من التهمة وإقامة الدليل على ما يقول، وإلا كان هو المتهم بالكفر كما سيأتي بيانه.

٨- حرمة تكفير المسلم لمسلم آخر لاعتقاده ما فيه خلاف أو تأويل معتبر

يحرم على أي مسلم عالم كان أو جاهل أن يتورط في تكفير أو تضليل مسلم آخر عالم أو جاهل قلد فيه عالماً ثقة لاعتقاده بشيء مختلف فيه، أو تأويل معتبر لنص يحتمل التأويل، ويرشد إليه الاجتهاد والعقل السليم.

ومن يتسرع في التكفير أو التضليل فهو آثم مخطئ سيئ الظن، وتعود التهمة إليه، وهو الذي يوصف بما وصف به غيره، عملاً بما أخرجه مسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «إذا كفَّر الرجل أخاه، فقد باء بها أحدهما». أي فإن كان المخاطب كافراً فعلاً، فقد صادف الحق والصواب، وكان كما اتهمه القائل، وإن لم يكن المخاطب كافراً أو ضالاً، عادت التهمة للقائل، وكان هو الكافر أو الضال.

قال الحليمي رحمه الله - كما ذكر البيهقي في شعب الإيمان -: إذا قال ذلك مسلم لمسلم، فهذا على وجهين:

---

(١) أخرجه مسلم عن أبي مالك عن أبيه.

- إن أراد أن الدين الذي يعتقد كُفْر، كفر بذلك.
- وإن أراد أنه كافر في الباطن، ولكنه يظهر الإيمان نفاقاً، لم يكفر.
- وإن لم يكن شيئاً من ذلك، لم يكفر، لأن ظاهره أنه رماه بما لا يعلم في نفسه مثله. والدليل عدم السماح من النبي ﷺ لعمر رضي الله عنه بقتل حاطب بن أبي بلتعة حين خان رسول الله ﷺ بالكتابة إلى أهل مكة في أن محمداً ﷺ سيحاربهم في بلدهم، ولم يصبح عمر بما عزم عليه كافراً، لأنه أكفر حاطباً بالتأويل، وكان ما ذهب إليه عمر محتملاً[١].

إن الله تعالى أعلم بما أنزل في قرآنه المجيد، حيث ذكر بعض المتشابهات، أو أورد حكماً بنص قابل للتأويل والاختلاف، فذلك يؤذن بقبول أي احتمال أو تأويل معتبر، وأنه تعالى لم يهمل عقول هذه الأمة، وإنما ترك لهم ساحة اجتهادية لإعمال عقولهم وشحذ أفكارهم، وممارسة اجتهاداتهم المراعية مقاصد الشريعة والقواعد الكلية والمبادئ العامة، حيث لم يكن النص القرآني مفصلاً أو محدداً بمدلول معين.

٩- ضوابط التكفير وأبعاده

إن خطر التكفير كما تقدم واضح، وهو وصف القائل أو المقول له بالكفر، وفي هذا تجزئة للأمة، وبث الفرقة والنزاع فيما بينها، وتنفير الراغبين في الإسلام من الدخول فيه، ما دامت الاتهامات في الوسط الإسلامي قائمة، فيجد الواحد المريد للإسلام نفسه في خطر، وأنه لو بقي على دينه، لوجد السلامة والاستقرار فيما آثر البقاء عليه.

(١) بحث ظاهرة التكفير في عصرنا للباحث.

وإن من أخطر مشكلات التورط في التكفير التشكيك بمعطيات الإسلام ووصفها بالغموض والاضطراب، وجعل المسلمين يعيشون في متاهة.

إن حسن الظن من الإيمان، وإن التروي والبعد عن إساءة الظن أو التسرع في الاتهام واجب كل مسلم، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجۡتَنِبُواْ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞۖ وَلَا تَجَسَّسُواْ وَلَا يَغۡتَب بَّعۡضُكُم بَعۡضًاۚ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمۡ أَن يَأۡكُلَ لَحۡمَ أَخِيهِ مَيۡتٗا فَكَرِهۡتُمُوهُۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ تَوَّابٞ رَّحِيمٞ﴾ [الحجرات: ٤٩/ ١٢].

فما أسوأ أمة تعيش في فتنةٍ وغليان، يتقاذف بعضهم اتهامات الآخرين بالتكفير أو الضلال، أو الزندقة، أو الخروج من الإسلام، لأن المتهم جنح إلى فكر أو اعتقاد غير مألوف.

■ وهذه ضوابط التكفير

١- لا يصح التكفير لمسلم إلا بإنكاره معلوماً من الدين بالضرورة كما تقدم، أو أنكر مجمعاً عليه، أو نقض مبدءاً إسلامياً واضح المعالم.

٢- لا يكون التكفير إلا إذا قام الدليل الواضح على الكفر المحدد، ولا سيما أولو الأمر، لما أخرجه مسلم في صحيحه عن عوف بن مالك الأشجعي يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلّون عليهم، ويصلّون عليكم[1]. وشرار أئمتكم الذين تُبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنوكم». قال: قلنا: يا رسول الله، أفلا ننابذهم[2] عند ذلك؟ قال: «لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، لا ما أقاموا فيكم الصلاة، ألا من ولي عليه والٍ، فرآه يأتي شيئاً من

---

(١) أي تدعون لهم، ويدعون لكم.

(٢) أي أفلا نقاتلهم؟

معصية الله، فليكره ما يأتي من معصية الله، ولا ينزعن يداً من طاعة». دل الحديث على أن إقامة الصلاة تكون عنواناً على الإسلام، وأن ارتكاب المعصية لا يكون سبباً للاتهام بالتكفير، وإنما يكون فسقاً.

وفي حديث آخر يكون التكفير بإعلان الكفر صراحة، وهو ما أخرجه مسلم أيضاً عن عبادة بن الصامت - وهو مريض - فقلنا: حدِّثنا - أصلحك الله - بحديث ينفع الله به، سمعتَه من رسول الله ﷺ، فقال: دعانا رسول الله ﷺ، فبايعناه، فكان فيما أخذ علينا أن بايَعَنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا، وأثرة علينا[1]، وألَّا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كُفراً بواحاً، عندكم من الله فيه برهان. والكفر البَوَاح الكفر الظاهر بارتكاب المعاصي المعلنة. والبرهان هو ما تعلمونه من دين الله، أي لا تنازعوا ولاة الأمور في ولايتهم ولاتعترضوا عليهم، إلا إن وجدتم منهم منكراً محققاً تعلمونه من قواعد الإسلام.

٣- كل من أحل حراماً كالفاحشة والخمر، أو حرم حلالاً كالبيع والزواج، أو أنكر مجمعاً عليه كوجوب الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان أو حج البيت للمستطيع، فهو كافر من غير تردد.

٤- الكافر الجريء الصريح هو من أنكر وجود الله تعالى، أو أشرك بالله شريكاً آخر هادماً عقيدة التوحيد، أو عبد غير الله من البشر والشيطان والأصنام، أو جحد رسالة نبي من الأنبياء، أو رسول من الرسل، أو لم يؤمن بالقرآن ونزوله من عند الله بنظمه ومعناه، أو سوَّى بين الإسلام وغيره من الأديان الحالية لا الأصلية، أو استهزأ بشيء من القرآن أو قصصه وأخباره، أو استهزأ بحكم شرعي أو نص ديني، أو دنَّس المصحف والحديث النبوي بأي فعل مهين.

---

(١) أي الاستئثار والاختصاص بأمور الدنيا عليكم، أي الترفع عن الأثرة (الأنانية).

٥- لا يجوز اتهام دولة مسلمة أو جماعة عامة بالكفر الإجمالي، وإنما يجب قصر الكفر على شخص معين بذاته، يعلن كفره صراحة، أو يهزأ بحكم شرعي، أو يقدم على تحريف شيء من القرآن أو السنة المتواترة، أو البراءة من حكم إسلامي مجمع عليه، أو ينكر الحياة الأخروية، أو قيام القيامة، وما فيها من جنة ونار وحساب وعقاب، وغير ذلك من الغيبيات، أو يصف الله بما لا يوصف به من التجسيم وغيره من صفات الحوادث المخلوقة، أو يقول كقول اليهود: إن الله فقير ونحن أغنياء، أو إن المادة هي الإله، أو يعتقد بتأثير الأصنام والأوثان في إيصال النفع أو الضر، أو يظن بأن القضاء والقدر سخرية أو ظلم أو عبث، أو لم يؤمن بوجود الملائكة والجن، أو يسب الله أو الرسول، أو يعدّ الشريعة شريعة تنكيل ووحشية وهمجية في العقوبات، أو اعتقد بأن ما تصادم به القوانين الوضعية أحكام الشريعة، فالقانون أفضل وأقوم منها، أو من ينكر حجية السنة أو يقصرها على السنة العملية فقط.

١٠- اختلاف مفهوم الكفر بين الاعتقادي والعملي، وعدم تكفير من لم يعمل أو لم يطبق الشريعة في جميع الشؤون لظروف عامة أو خاصة، مع الإقرار بصلاحيتها والسعي لاستكمال تطبيقها

مما لا شك فيه أن الكفر مراتب، فهناك كفر الاعتقاد، وكفر العمل، وكفر النعمة، أما النوع الأول فهو مجمع عليه مثل المذكور سابقاً، فكل من أشرك بالله أحداً، أو أنكر وجود الله تعالى، أو لم يصدِّق برسالة خاتم النبيين، أو لم يؤمن بالقرآن الموحى به إلى رسوله الأمين ﷺ ونحو ذلك، فهذا كافر بالاتفاق، للأدلة القطعية على ذلك.

وأما النوع الثاني وهو كفر العمل، فمختلف فيه بسبب كون ترك

العمل تقصيراً أو تكاسلاً وإهمالاً، مثل ترك فرائض الصلاة أو غيرها من أركان الإسلام، فذهب الإمام أحمد إلى أن تارك الصلاة مثلاً يقتل كفراً، أي بسبب كفره، لقوله ﷺ: «بين الرجل وبين الكفر ترك الصلاة»[١]. وهو دليل على أن ترك الصلاة من موجبات الكفر[٢].

وأما الجمهور فلهم رأيان: الأول للحنفية[٣] القائلين بأن تارك الصلاة أو الصوم تكاسلاً وتقصيراً لا استباحة وإنكاراً يحبس ويضرب، حتى يصلي ويتوب، أو يموت في السجن، ولا يقتل حتى يجحد وجوب الفريضة.

والرأي الثاني لبقية المذاهب[٤]: يستتاب ثلاثة أيام كالمرتد، وإلا قتل إن لم يتب، ويقتل في رأي المالكية وغيرهم حداً لا كفراً، أي لا يحكم بكفره، وإنما يعاقب كعقوبة الحدود المقدرة شرعاً كحد الزنا وحد السرقة.

ودليل الجمهور غير الحنفية ما أخرجه مسلم عن طارق الأشجعي رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من قال: لا إله إلا الله، وكفر بما يعبد من دون الله، حَرُم ماله ودمه، وحسابه على الله». وأخرج البخاري: «يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله، وفي قلبه مثقال شعيرة من خير، ويخرج من النار من قال: لا إله إلا الله، وفي قلبه مثقال بُرَّة من خير، ويخرج من النار من قال: لا إله إلا الله، وفي قلبه مثقال ذرة من خير».

---

(١) أخرجه الجماعة إلا البخاري والنسائي.

(٢) المغني لابن قدامة: ، ط دار المنار ٢/ ٤٤٢-٤٤٧.

(٣) الدر المختار ورد المحتار: ، ط الأميرية ١/ ٣٢٦. وانظر تفصيل آراء المذاهب في الكفر العملي في أصول الدين للبغدادي ص٢٦٦.

(٤) الشرح الصغير للدردير وحاشية الصاوي ١/ ٢٣٨، مغني المحتاج ١/ ٣٢٧ وما بعدها.

وكلا الحديثين يدلان على عدم خلود المسلم في النار، بعد النطق بالشهادتين، وهذا الاتجاه أرفق بالناس، بالابتعاد عن التورط في تكفير المسلم.

وأما النوع الثالث وهو كفر النعمة، فقال به المعتزلة والإباضية والخوارج الذين حكموا بكفر من رضي بالتحكيم، وهو كبيرة في نظرهم، وكفَّروا علياً ﷺ، كما كفروا من معه، وقال أكثرهم: إن مرتكب الكبيرة مخلد في النار.

وناقشهم جمهور أهل السنة بأنه مؤمن، ويرجى له الغفران، ورحمة الله وسعت كل شيء[١].

ويعد من كفر العمل من لم يعمل بتطبيق الشريعة في جميع شؤون الحياة، لظروف عامة منها الضغوط الأجنبية والثقافية ممن درس الثقافات الغربية وحدها، وتتلمذ في جامعات الغرب فقط، ومنها ظروف خاصة محلية أو داخلية مع الإقرار بصلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، والسعي لاستكمال تطبيقها.

وهذه عبارة - في ختام هذا البحث - لأهل السنة في قضية التكفير، فإنهم كما جاء في أصول الدين[٢] قالوا في الأئمة الذين تدور عليهم الفتاوى في الحلال والحرام، من الصحابة والتابعين ومن بعدهم كمالك والشافعي والأوزاعي والثوري وأبي حنيفة وسائر من خاض في بيان أحكام الشريعة، ولم يشُب مذهبه بدعة من بدع الخوارج، والرافضة أي الغلاة، أو القدرية، أو الجهمية أو النجارية، أو المشبِّهة الجسمية: إنهم كلهم من أهل الإيمان؛ لإجماع الأمة على موالاتهم وترك تفسيقهم.

---

(١) المذاهب الإسلامية للشيخ العلامة محمد أبو زهرة ص١٦٨.

(٢) أصول الدين للأستاذ العلامة الإمام أبي منصور عبد القادر البغدادي، ط أولى، إستانبول ١٣٤٦/١٩٢٨، مطبعة الدولة ص٢٦٥.

وأرادوا بهذا الإجماع إجماع أهل السنة، دون إجماع أهل الأهواء، فإن من أهل الأهواء من كفَّر الصحابة كلهم بعد النبي ﷺ بتركهم علياً (بيعة علي)، وكفَّر علياً بتركه قتالهم، كما ذهب إليه الكاملية. ومنهم من كفَّر أهل السنة وسائر مخالفي الإمام علي. وقلنا في عوام المسلمين وكل من نعرف عنه بدعة أنه على ظاهر الإيمان، وحكمه حكم المؤمنين، والله أعلم بعاقبة أمره، ونستثني في الإيمان كل من لم نعلم عاقبة أمره، والله أعلم.

الخلاصة

الإسلام واضح وضوح الشمس، لا خفايا فيه ولا أستار، كما يتجسد ذلك في الأذان الشرعي الذي يتكرر في كل يوم وليلة في جميع البلاد الإسلامية خمس مرات، وهو واحد في أصوله المتمثلة في المرتبة الأولى بالقرآن والسنة النبوية.

وأما ظاهرة الاختلاف بين المسلمين فهي ظاهرة في الغالب صحية، ولا سيما في القضايا الفقهية المستنبطة أحكامها من مصادر التشريع المتفق عليها عند جمهور العلماء أو المختلف فيها فيما بينهم، وهي كثيرة أدت إلى إيجاد ثروة تشريعية لا نظير لها في العالم، وكانت مفخرة من مفاخر التاريخ، بوأت الشريعة (أي الفقه) أن تحتل مكانة أساسية عالمية في مصادر التشريع الكبرى، وأنها شريعة صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، لأصالتها ومرونتها واستيعابها جميع ما تحتاج إليه الأمة في تطبيق القوانين والأنظمة، فهي خير وبركة، وأما التفرق والانقسام فبسبب المذاهب السياسية المعروفة لا العقدية.

وكان الغرض من نشوء المذاهب العقدية والفقهية والتربوية إيجاد مناهج قويمة ورصينة وشاملة وذات أفق مستقبلي واعٍ ومبرمج ومرن لتطبيق

مبادئ الإسلام وأحكامه، ونشر آدابه وأخلاقه وقيمه، وإسعاد الناس في الدنيا والآخرة، بل كان نشوء بعض المذاهب العقدية كالمعتزلة هو من أجل الدفاع عن الإسلام في وجه الفلسفات الإغريقية والهندية وغيرها، ولم تتجاوز الخلاف النظري غالباً.

أما المذاهب السياسية فكان وجودها سبباً للخلاف المحتدم أو المسلح بين المسلمين في بعض الأزمنة الماضية، والتي لا يصح استمرار طبيعتها، أو إحياء بواعثها.

وجميع هذه الفرق تلتزم أصول الإيمان وأركانه المعروفة، وكذلك أركان الإسلام، فهذه وحدها تعد جذع الوحدة الإسلامية، ولا خلاف على الأساسيات في الحلال والحرام، وقد أكمل الله للأمة دينها وشرعها، وأتم عليها النعمة، وحقق لها الانتصار والبقاء، وكل فرقة من فرق الإسلام المعتدلة التي يغمرها الحماس والغيرة والإخلاص لنشر الإسلام وعقيدته في المشارق والمغارب هي ناجية، وإن اختلف أحياناً المناهج والدوافع أو البواعث المذهبية، لكنها في النهاية تصب في صالح الإسلام.

والمذاهب العقدية المعتبرة، والتي لها أتباعها في العالم الإسلامي نزَّاعة إلى تحقيق رضوان الله، وإعلاء كلمة الله تعالى، والجهاد في سبيل الله بالنفس والمال، ولا يصح بحال من الأحوال إخراج بعض هذه المذاهب من دائرة الإسلام، كالسلفية النابعة من فهم السلف الصالح، والأشاعرة والماتريدية والمعتزلة، فكلها حريصة على تنزيه الخالق وتوحيده، واتصافه بالصفات العليا الفريدة، وعلى حب النبي ﷺ وآل بيته وأتباعه وأنصاره، وعلى التزام العدل وتحقيق الانسجام في فكر المسلم بين سلوكه في الدنيا، والحساب على أعماله في الآخرة، والكل ناجون بمشيئة الله تعالى، بغض النظر عن بعض السلبيات أو الأخطاء الاجتهادية، أو بعض المناهج والسلوكيات الغريبة.

وتحرص المذاهب الفقهية على الوصول إلى الحق والصواب، في استنباطها الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة وبقية المصادر، ولم يكن الاختلاف بينها جذرياً في الأصول، وإنما في بعض الفروع والجزئيات التي أدى إليها الاجتهاد، وأبدعتها العقول الفذة، وجميع المجتهدين مثابون على اجتهادهم، فإن أصابوا الحق كان لهم أجران، وإن أخطؤوا كان لهم أجر واحد. ولم يكن أصحاب هذه المذاهب إلا متسامحين منصفين مع بعضهم بعضاً، دون تورط في تكفير أو تضليل أو تأثيم وتفسيق في القضايا الاجتهادية. وبدهي أو طبيعي أن تقتصر التخطئة والإنكار على مجال مخالفة القطعيات لا الظنيات.

ولم تكن الهوة بعيدة بين مدرستي أهل الحديث وأهل الرأي، لأن كل مدرسة في الواقع عاملة بإخلاص بالحديث، آخذة بالرأي الصحيح المتفق مع أصول الشريعة ومقاصدها وقواعدها الكلية وروحها العامة.

قال ابن قدامة الحنبلي: لا ينبغي لأحد أن ينكر على غيره العمل بمذهبه، فإنه لا إنكار على المجتهدات.

ونجد في هذه المذاهب ظاهرة شائعة تجمع بين الشدة أحياناً، والتسامح والتيسير أحياناً أخرى، مع الحرص على التزام كتاب الله وسنة نبيه، وكان أئمة المذاهب الثمانية قمة في العلم والورع والإخلاص والقدرة على الاستنباط بنحو عجيب.

وكذلك المذاهب التربوية والأخلاقية المعتبرة أو المعتدلة ومنها الصوفية الحقيقية الملتزمة بأحكام الشريعة، والمنسجمة مع توجهات القرآن والسنة، كانت وما تزال حريصة على إعداد الفرد المسلم والجماعة والأمة إعداداً قوياً وقويماً،معتمدة على الوصول إلى غايات أساسية هي صلاح المسلم، وتهذيب نفسه، وتصحيح سلوكه، وتنمية قدراته وإمكاناته للتفاني في طاعة الله والرسول، وتحقيق سعادته في الدنيا ونجاته في

الآخرة، وهو منهج الاستقامة الذي ركز عليه القرآن، واحتضنته السنة، ومن سلك طريقاً معتدلة، وتربى على الشيوخ الكبار الناضجين في كل مذهب، وجد الراحة والطمأنينة والانسجام في حياته وقلبه وفكره.

ومن أعظم الفرى (الافتراءات) وأخطر السلوكيات محاولة زرع الفتنة والكراهية والتعصب وإساءة الظن والتحامل على المذاهب الاعتقادية التي اتبعتها جماهير الأمة، فذلك تشكيك بسلامة تلك المذاهب، وتفريق للمسلمين، وإثارة نزعات التعصب والهوى، لمنافاة ذلك لسماحة الإسلام ويسره، ووسطيته واعتداله، واستيعابه جميع الأمة، فإن الإسلام للكل، لا لأدعياء الفرقة، وسوء الظن، والتورط في التكفير والتضليل، وتشويه مرآة الإسلام النقية، وهذا هو منهج السلف الصالح بحق، لا بحسب المزاعم والادعاءات وضيق الإنسان بأخيه المؤمن، وافتراضه النابع من الوهم أنه على الحق وغيره على الباطل، فإن الاختلاف لم يصل بين المسلمين الأوائل إلى هذا الجنوح أو الشذوذ إلا ما تورط به بعض الخوارج أو المتعصبون من أتباع المذاهب السنية أو الشيعية الضيقة الأفق من بعض رجالاتها.

وذلك لأن صفة الإسلام والانتماء إليه لا تزول عن مسلم إلا بإنكار المعلوم من الدين بالضرورة (البداهة)، وهي قطعيات الدين وأساسياته.

وأما الاختلاف في الظنيات فيعذر المختلفون في شأنه، دون أن يؤدي شرعاً إلى شيء من الاتهام بالتكفير أو التضليل، فهذا خطأ محض، وموجب للإثم، ولم يكن التأويل المقبول عند أهل العقول الرشيدة سبباً لتهمة الضلال أو الخروج من الملة.

وعلى هذا فلا يصح التكفير إلا بإنكار القطعيات أو إنكار المجمع عليه، أو نقض مبدأ إسلامي، أو تهديم أصل من أصول الإسلام، ولا سيما في مجال الحكم كالعدل والشورى والمساواة، ولا يقبل تكفير

مسلم ولا سيما صاحب السلطة إلا بإعلان الكفر البواح (الظاهر) الذي عليه دليل من الله وحجة وبرهان.

لكن من أنكر وجود الله أو أشرك معه إلهاً آخر في الصنع والتقدير أو عبد غير الله، أو جحد رسالة نبي أو رسول، أو لم يثق بما قرره القرآن أو أخبر به، أو سوّى بين الإسلام وغيره في الاعتقاد والأحقية بالبقاء تحت الستار الخادع وهو وحدة الأديان، أو استهزأ بحكم شرعي، أو دنس القرآن، أو فضل عليه قانوناً وضعياً قصداً واعتقاداً، فهذا وأمثاله هو الكافر.

وعليه، يجب التفريق بين مفهوم الكفر في الاعتقاد ومفهومه في العمل، فللعمل ظروفه العامة والخاصة، وكثير من الناس من يعتذر بالتقصير في مجال إحياء معالم الشريعة وهديها في أنحاء الحياة، ولكنه في أصائل عقيدته يقدس شرع الله وحكمه، ويعدُّه في طليعة ما يجب العمل به.

إن الإسلام دين واحد، والأمة الإسلامية أمة واحدة، وعلى المسلمين جميعاً توحيد صفوفهم في مواجهة الأعداء المعلنين عداوتهم الضارية وتهديدهم للإسلام والمسلمين، وخير ما نحتج به قول الله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢١/ ٩٢] وقوله سبحانه: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟﴾ [آل عمران: ٣/ ١٠٣].

تأثير الشريعة في الأنظمة القانونية الأخرى وبالعكس*

تقديم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فهناك أوجه كثيرة ومجالات موضوعية وإجرائية تلتقي فيها القوانين الوضعية مع الشريعة الإسلامية، وعلى وجه الدقة مع الفقه الإسلامي، بل إن الدساتير الإسلامية والعربية تنص في غالبيتها على أن الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع، فقد ورد مثلاً في دستور الجمهورية العربية السورية لعام ١٩٧٣م في المادة (٣) ما يلي:

١- دين رئيس الجمهورية الإسلام.

٢- الفقه الإسلامي مصدر رئيسي للتشريع.

ومثل ذلك منصوص عليه صراحة في الدستور المصري، ونص

---

* المؤتمر العالمي في القانون المقارن ٢٠٠٨م، في جامعة العلوم الإسلامية الماليزية، ٢٠-٢٢ من ذي القعدة ١٤٢٩هـ/ ١٨-٢١ من نوفمبر (تشرين الثاني) ٢٠٠٨م.

القانون المدني السوري لعام ١٩٤٩م في المادة (١) على ما يلي:

٢- فإذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه، حكم القاضي بمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية، فإذا لم توجد فبمقتضى العرف... إلخ.

وهذا وأمثاله يدل على وجود تأثر وتأثير بين الفقه الإسلامي والقوانين الوضعية المدنية والجنائية وغيرها، وسأبين بمشيئة الله تعالى هذا الاتجاه في بحثي، علماً بأن القانون المدني يتفق في الجملة مع الفقه الإسلامي باستثناء قضايا الفوائد البنكية والغرامات التهديدية، والعقود الاحتمالية (عقود الغرر) كالتأمين ذي القسط الثابت، كما أن القانون الجنائي يلتقي مع الفقه الإسلامي في نطاق العقوبات التعزيرية وكذا عقوبة الإعدام (القصاص)، ولكنه لم يأخذ بأحكام الحدود على جرائم الزنا والسرقة والقذف والحرابة وشرب الخمور والمسكرات.

وهذا ما صرح به بعض كبار أساتذتنا مثل الشيخ علي الخفيف وغيره.

وأقصر بحثي على بيان مدى التأثر والتأثير المتبادل بين الفقه الإسلامي والقوانين الوضعية المدنية والجنائية (أو الجزائية):

أولاً - في القوانين المدنية.

ثانياً - في القوانين الجنائية.

تأثير الشريعة في الأنظمة القانونية المدنية الأخرى وبالعكس

إن تأثير الفقه الإسلامي على القانون المدني واضح المعالم في قضايا كثيرة، من أهمها بعض المبادئ والأحكام العامة، وبعض مسائل عقود البيع والإيجار والهبة والوقف وعقود استثمار الأراضي وتصرف مريض الموت والإبراء ومدة التقادم[1].

---

(١) الفقه الإسلامي وأدلته للباحث: ٤/٢٩٦ - ٢٣٨، ط الأولى.

أولاً - في مجال القانون المدني

بعض المبادئ العامة والنظريات المأخوذة من الفقه الإسلامي

١- **الاتجاه الموضوعي في الأحكام الفقهية والقانونية** الموضوعية لا الذاتية هي الاتجاه الغالب في القوانين المصرية والسورية والجرمانية، وهي السائدة في الفقه الإسلامي، كالعمل في عقد الزواج بالمهر المسمى في العقد علانية لا بما اتفق عليه سراً، ويطالب الوديع والمستعير والمستأجر ببذل عناية الشخص المعتاد في حفظ مال الغير، ويطالب الصبي غير المميز والمجنون بضمان المتلفات.

٢- **أحكام الأهلية** وتقسيمها إلى أهلية وجوب وأهلية أداء، وكل منهما إما تامة أو ناقصة وهي مستمدة من الفقه الإسلامي.

٣- **التعسف في استعمال الحق** مبدأ مأخوذ من الفقه الإسلامي، فيسأل الشخص عما يترتب على التصرف في ملكيته إذا ترتب على استعمال الحق إلحاق ضرر بالغير، مما يدل على أن حق الملكية ليس حقاً مطلقاً، ويكون استعمال الحق غير مشروع فيما يأتي:

أ-إذا لم يقصد به سوى الإضرار بالغير.

ب-إذا كانت المصالح التي يرمي إلى تحقيقها قليلة الأهمية.

ج-أو إذا كانت المصالح التي يرمي إلى تحقيقها غير مشروعة.

ومن تطبيقاته ما نص عليه قانون الأحوال الشخصية السوري في المادة (١١٧) من الحكم على الزوج بالتعويض إذا كان الطلاق تعسفياً دون سبب معقول، وأن الزوجة سيصيبها بذلك بؤس وفاقة، بمبلغ نفقة سنة لأمثالها فوق نفقة العدة.

٤- **نظرية الظروف الطارئة والقوة القاهرة** مأخوذ من الفقه الإسلامي والغربي، نص القانون المدني السوري م ١٤٨/ ٢ على ما يلي:

إذا طرأت حوادث استثنائية عامة لم يكن في الوسع توقعها، وترتب على حدوثها أن تنفيذ الالتزام التعاقدي، وإن لم يصبح مستحيلاً، صار مرهقاً للمدين بحيث يهدده بخسارة فادحة، جاز للقاضي تبعاً للظروف وبعد الموازنة بين مصلحة الطرفين أن يرد الالتزام المرهق إلى الحد المعقول، ويقع باطلاً كل اتفاق على خلاف ذلك.

ومصدر ذلك ما قرره فقهاء الحنفية من مبدأ فسخ الإجارة بالأعذار الطارئة، وإنقاص الثمن بسبب الجوائح (كالصقيع والحر والأعاصير) في بيع الثمار ونحوها من الحوادث الطارئة، ونص القانون السوري (م ٢١٨) والمصري (م ٢١٧) على تحمل المدين تبعة الحادث المفاجئ والقوة القاهرة، وهي تنسجم مع أصول الفقه الإسلامي.

٥- **حوالة الدين**، وهي نقل المطالبة من ذمة المدين إلى ذمة الملتزم، حكمها وقواعدها مستمدة من الفقه الإسلامي، فهي حلول مدين مكان مدين آخر.

وكذلك حوالة الحق (حلول دائن محل دائن كإحالة البائع دائنه على المشتري بالثمن) المقررة في الفقه الحنفي في ضمن ما يسمى عندهم بالحوالة المطلقة، أخذ بها القانون في الأصل من الفقه الغربي، لكنها في الأصل من منشأ إسلامي، خلافاً لما رآه الأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهوري من أن الفقه الإسلامي لا يعرف حوالة الحق.

٦- مبدأ «**لا تركة إلا بعد سداد الديون**» أخذ به القانونان المصري والسوري (م ٨٣٦ - ٨٧٥) في نظام تصفية التركة من نظام الإرث في الشريعة الإسلامية، وصرح به قانون الأحوال الشخصية المصري والسوري.

٧- **أحكام كثيرة في عقد البيع** استُمدت في القوانين المدنية العربية من المقرر في الفقه الإسلامي، كإبرام العقد في المجلس بمجرد الإيجاب

والقبول، كما صرح به الدكتور السهنوري[١]، والبيع بالصفة أو النموذج الذي نِص عليه القانون المدني المصري (م ٣٨٧ - ٣٨٨) والسوري (م ٣٨٨).

وأحكام تبعة الهلاك في القانون المدني السوري (م ٤٠٥، ٤٠٦)، وكذا المصري (م ٤٦٠)، وحق البائع في حبس المبيع حتى يستوفي ما هو مستحق له، كما نص عليه القانون السوري (م ٤٢٧) والمصري (م ٤٥٩)، وحكم الغبن الفاحش في بيع عقار القاصر بما يزيد على الخمس بنص القانون السوري (م ٣٩٣) والمصري (م ٤٢٥)، وضمان العيوب الخفية وضمان التعرض والاستحقاق بنص القانون السوري (م ٤١٥ - ٤١٩) والمصري (م ٤٣٩، ٤٤٨) وغير ذلك من عقد البيع وأنواعه مثل بيع الجزاف، والبيع بالتجربة، والبيع بالمذاق والشفعة.

٨- **أحكام عقد الإيجار** اقتبس كثيراً من أحكامها القانون السوري في إيجار الأراضي الزراعية (م ٥٧٧ - ٥٨٥) والمصري (م ٦١٠ - ٦١٨)، وهلاك الزرع في العين المؤجرة في القانون السوري (م ٥٨٣) والمصري (م ٦١٦)، وغرس الأشجار في العين المؤجرة، في القانون السوري (م ٥٥٩) والمصري (م ٥٩٢) إلى آخر ما هنالك من أحكام وآثار والتزامات المؤجر والمستأجر وانتهاء الإيجار في القانون السوري (م ٥٦٨) وفي المصري (م ٦٠١)، وانتهاء الإيجار للعذر في السوري (م ٥٧٥) والمصري (م ٦٠٨)، وإيجار الوقف في السوري (م ٥٩٥ - ٦٠١) والمصري (م ٦٢٨ - ٦٣٤).

٩- **المزارعة** أخذت أحكامها من الفقه الإسلامي، حيث نص عليها القانون السوري (م ٥٨٦ - ٥٩٤) والمصري (٦١٩ - ٦٢٧).

---

(١) الوسيط له ص ٢١٥.

١٠- **حقوق الارتفاق** استُمدت أحكامها من الفقه الإسلامي، حيث نص القانون السوري (م ٩٦٠، ٩٦٣) والمصري (١٠١٥ - ١٠٢٩) عليها.

١١- **عقد الهبة** مأخوذة أحكامه من الفقه الإسلامي، ففي القانون السوري (م ٤٥٤ - ٤٧٢) والمصري (م ٤٨٦ - ٥٠٤) بيان كامل مطابق للفقه.

١٢- **الإبراء ومدة التقادم** استمد القانونُ المدني السوري (م ٣٦٩، ٣٧٩، ٩١٩) والمصري (م ٣٧١ - ٣٧٢، ٣٧٤ - ٣٨٨) طائفةً من الأحكام فيها من الفقه الإسلامي، كانقضاء الالتزام دون الوفاء به، والإبراء من الدين بإرادة الدائن، أو بالتقادم المسقط لمضي مدة (١٥ سنة) في الحقوق الخاصة، لكن لم يجعل الفقه الإسلامي التقادم سبباً من أسباب كسب الحقوق أو إسقاطها ديانة، وإنما اعتبر التقادم مانعاً فقط من سماع الدعوى بالحق القديم الذي أهمل صاحبه الادعاء به زمناً طويلاً معيناً بلا عذر.

وهكذا أغلب أحكام العقود من صلح وعاريّة ومقاولة ووديعة وشركة وكفالة ووكالة ورهن مستمدة من الفقه الإسلامي. واعتبر القانون المصري المدني الجديد أساساً لكثير من قوانين البلاد العربية كالعراق والجزائر والأردن والإمارات وليبية وغيرها، فكلها ذات صبغة إسلامية.

أما عقود الغرر (العقود الاحتمالية) التي نص عليها القانون السوري (م ٧٠٨ - ٧٣٧) والمصري (م ٧٣٩ - ٧٧١) كالمقامرة والرهان والمرتب مدى الحياة والتأمين التقليدي وأنواعه كالتأمين على الحياة والتأمين من الحريق، فلا يقرها الفقه الإسلامي، لأن النهي عن الغرر أصل من أصول الشريعة.

ونص القانون السوري (م ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩) والمصري (م ٢٢٦،

٢٢٧، ٢٢٨) على مشروعية حكم القاضي بالفائدة علماً بأن هذه الفوائد تعدّ رباً مقطوعاً بتحريمه في القرآن والسنة.

وأما تأثير القانون المدني في الفقه الإسلامي فيظهر في ناحيتين: عامة وخاصة.

أما التأثير العام فواضح فيما يلي:

١- الإبداع في صياغة أحكام المواد وتقنينها وتنظيمها تنظيماً يسهل العمل به، وقد أدى هذا الاتجاه إلى صدور تقنينات فقهية كثيرة، أهمها مشروع تقنين الشريعة الإسلامية بحسب كل مذهب فقهي على حدة المذهب الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي، أعدّ بإشراف مجمع البحوث الإسلامية التابع للأزهر الشريف، وطبع في سنة ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م وما بعدها في سنوات لاحقة.

ومنها إصدار قوانين الأحوال الشخصية المستمدة من الفقه الإسلامي المحض في أغلب البلاد العربية، مع بعض التعديلات المجافية لأحكام الفقه، كما في تونس، ومصر - عهد السادات.

ومجلة الأحكام العدلية في عهد الخلافة العثمانية في عام ١٢٩٣هـ، ومرشد الحيران للشيخ محمد قدري باشا.

ووضع مجلة الالتزامات والعقود التونسية للمستشرق سانتيلانا سنة ١٩٠٦م ومجلة الأحكام الشرعية لقاضي مكة الشيخ أحمد القادري المكي (المتوفى سنة ١٣٥٩هـ) وتقنين المذهب المالكي للشيخ محمد محمد عامر في ليبية.

وصدور قوانين أكثر صبغة إسلامية وهي القانون السوداني والأردني، والإماراتي والكويتي[1].

---

(١) انظر جهود تقنين الفقه الإسلامي للباحث: ص ٥٣ وما بعدها.

٢- بيان أحكام القانون المدني في قالب نظريات كنظرية الأهلية والعقد والضرورة والضمان والنيابة عن الغير، وهذا يسهل تنظيم الأحكام، أما الفقه الإسلامي فهو معروض بطريقة الأبواب الفقهية وما تشتمل عليه من فروع وأمثلة كثيرة، تبلغ في كل مذهب على حدة أكثر من عشرة آلاف مسألة، فيصعب حفظ أحكامها، لولا ابتكار القواعد الشرعية التي سهَّلت معرفة مجموعة أو طائفة من المسائل، متقاربة الشبه، فيكون حفظ القاعدة ميسِّراً لمعرفة حكم هذه المجموعة.

فنجد مثلاً في القانون المدني باباً تمهيدياً في ثلاثة فصول:

الفصل الأول: القانون وتطبيقه.

الفصل الثاني: الأشخاص [الشخص الطبيعي والشخص الاعتباري (الجمعيات والمؤسسات)].

الفصل الثالث: تقسيم الأشياء والأموال وهو قسمان:

القسم الأول - الالتزامات أو الحقوق الشخصية.

الكتاب الأول - الالتزامات بوجه عام، ويشتمل على ستة أبواب:

الباب الأول - مصادر الالتزام (العقد، الإرادة المنفردة، العمل غير المشروع، الإثراء بلا سبب، القانون).

الباب الثاني - الأوصاف المعدِّلة لأثر الالتزام (الشرط والأجل، تعدد طرفي الالتزام، تعدد محل الالتزام) انتقال الالتزام، انقضاء الالتزام (الوفاء وما يعادل الوفاء بمقابل، والتجديد والإنابة، المقاصة، اتحاد الذمة) وانقضاء الالتزام دون الوفاء (الإبراء، استحالة التنفيذ، التقادم المقسط) إثبات الالتزام بالطرق الخمسة (الكتابة، البينة، القرائن، الإقرار، اليمين).

الكتاب الثاني - العقود المسماة الواردة على الملكية، في خمسة فصول، والواردة على الانتفاع بالشيء في ثلاثة فصول، والواردة على العمل، في خمسة فصول (المقاولة، العمل، الوكالة، الوديعة، الحراسة).

الباب الرابع - عقود الغرر في ثلاثة فصول: المقامرة، المرتب مدى الحياة، التأمين.

الباب الخامس - الكفالة.

القسم الثاني - الحقوق العينية وهي نوعان: أصلية وتبعية.

الكتاب الثالث - الحقوق العينية الأصلية، ويتضمن بابين:

الباب الأول - حق الملكية، وفيه فصلان:

الفصل الأول - حق الملكية بوجه عام.

الفصل الثاني - أسباب كسب الملكية (الاستيلاء، الميراث، الوصية، الالتصاق، العقد، الشفعة، الحيازة).

الباب الثاني - الحقوق المتفرعة عن حق الملكية، ويشتمل على ثلاثة فصول:

الأول - حق الانتفاع وحق الاستعمال وحق السكنى.

الثاني - حق الحكر.

الثالث - حق الارتفاق.

الكتاب الرابع - الحقوق العينية التبعية أو التأمينات العينية، ويشتمل على أربعة أبواب:

الباب الأول - الرهن الرسمي وفيه ثلاثة فصول: إنشاء الرهن، آثار الرهن، انقضاء الرهن.

الباب الثاني - حق الاختصاص. وفي فصلان إنشاء الحق وآثاره.

الباب الثالث - الحقوق المتفرعة عن حق الملكية، الرهن الحيازي، وفيه أربعة فصول: أركان الرهن الحيازي، وآثاره، وانقضاؤه، بعض أنواعه: الرهن العقاري، رهن المنقول، رهن الدين.

الباب الرابع - حقوق الامتياز وفيه فصلان: أحكام عامة، أنواع حقوق الامتياز.

هذا التقسيم الرائع يسهل على المصنفين والمؤلفين والقراء استيعاب مضمون القانون المدني، ومعرفة نظرياته ومشتملاته.

٣- تنشيط وتعميق ساحة المقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي بجميع فروعه، فقد امتازت الدراسات الفقهية والقانونية المعاصرة بالمقارنة لمعرفة الأشباه والنظائر، والاختلافات، في جميع فروع القانون العام (الدستوري، الإداري، الدولي العام، الجنائي) والقانون الخاص (المدني، والتجاري، والمرافعات، والدولي الخاص) بسبب وجود الدولة طرفاً في العلاقة القانونية، فإذا كانت الدولة أو إحدى سلطاتها أو هيئاتها العامة باعتبارها صاحبة سيادة وسلطان، كان القانون عاماً، وإذا لم تكن الدولة طرفاً في العلاقة القانونية كان القانون خاصاً.

والمقارنة أدت إلى إثراء الفكر الفقهي والقانوني، والحكم على القاعدة أو المسألة صواباً وخطأ، وإظهار أوجه الشبه والاختلاف بينها، ومعرفة الميزات والانتقادات الموجهة لها، ومدى استفادة كل مجال من الآخر، وبيان المصلحة أو ضدها في مجال دون غيره، مما يمهد للتعديل، أو التبديل، أو الإلغاء، وفي هذا تحقيق النفع، وتجنب الضرر، وتسجيل ما هو الأصلح والأولى في ميزان النهضة والتقدم والسبق الحضاري، والتقريب بين الاتجاهين.

وقد امتلأت المكتبات الحديثة بمئات الكتب ورسائل الدراسات العليا المعنية بالدراسة المقارنة على النحو المذكور.

وأما التأثير الخاص للقانون في الفقه الإسلامي فيظهر في رصد ما تقتضيه ظروف الحداثة والتجديد ومقتضيات المصلحة العامة، وفي جعل القضاء أكثر حيوية وعدالة ومصلحة.

فمثلاً: إن أحكام مسؤولية المتبوع عن أعمال التابع كأرباب المصانع والمعامل وأصحاب الشركات، في ظل نظام الآلة الحديثة، يخفف كثيراً من ألوان المعاناة والبؤس التي يتعرض لها العمال في هذه المجالات، ويكون أدعى للرفق والإحسان والمصلحة من حرمان العامل من دخله بمجرد إصابته، وحاجته للعلاج أو المكث مدة قد تطول وقد تقصر في التزام منزله، وهو المسؤول عن عياله وأهله وأولاده، فهذا الاتجاه القانوني أصبح أكثر مصلحة وعدالة من انتفاء هذه المسؤولية في فقهنا.

وكذلك التأمينات الاجتماعية المقررة لصالح العمال عند نهاية الخدمة، أو بسبب العاهة، والتعطل عن الكسب، فيها تحقيق مصلحة أكثر رحمة وعدلاً من القول بحرمان العامل منها.

وتفعيل قواعد رفع الضرر في علاقات الجوار، والتعسف في استعمال الحق، أصبح هو الأعدل في الأحكام القضائية من الأخذ برأي فقهي، لم يعد ينسجم مع تطورات الحياة وتعقيداتها، وفي هذا كله أثَّر القانون في الفقه، كما أثَّر في ترجيح رأي فقهي على آخر أضحى أقل عدالة، وأدنى مصلحة من العمل برأي فقهي قديم.

ومن اجتهاداتنا الفقهية المتأثرة بالثقافة القانونية والأفكار المعاصرة:

- إلزام الزوج بنفقة الدواء لزوجته بالإضافة إلى نفقة الغذاء والشراب واللباس والسكنى، خلافاً للمقرر فقهاً لدى فقهائنا، للضرورة أو الحاجة الشديدة، لما في دواء المرض من تفادٍ لحظر الموت، وربما كان في عصرنا أهم من الطعام والشراب.

- تكليف الرجل الذي طلَّق زوجته بتوفير سكن ملائم لمطلقته ولو غرفة بمنافعها إن لم يكن لها أقارب، خشية الضياع والتشرد والإحراج بالعيش لدى الأغراب أو الخدمة في المنازل وغيرها، زيادة على نفقة العدة، ونفقة السنة لطلاق التعسف، وربما يدخل هذا الاجتهاد في حكم متعة الطلاق المنصوص عليها بإطلاق في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٤١] وقوله عز وجل: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٣٦]. ويمكن التوسع في معنى المتعة ليشمل ما ذكر.

- تكليف الأب بالإنفاق على ولده العاجز عن الكسب، ليس في فترة الصغر وحدها قبل البلوغ، وإنما حتى يكمل دراسته الجامعية.

وهذه كلها من اجتهاداتي المعلنة.

ثانياً - في مجال القانون الجنائي أو الجزائي

يظهر تأثير الفقه الإسلامي في قانون العقوبات في ناحيتين: في ناحية الجانب الروحي والأخلاقي في الأحكام، وفي ناحية حصر دائرة الجريمة والعقوبة في أفعال معينة[١].

---

(١) منهج الشريعة والقانون في تقرير الأحكام، الأستاذ أحمد موافي: ص ٤ - ٣٥.

أ- الجانب الروحي والأخلاقي في الأحكام

لا يُعنى القانون إلا بالظاهر من الأفعال، سواء في الجانب المدني أو الجزائي، فهو يقر الواقع، ولو خالف أحياناً القيم الدينية أو الأخلاقية، وإن كان يطمح إلى حماية هذه القيم في النهاية أو الغاية المستقبلية.

أما الشريعة فإنها تهدف إلى تحقيق غرضين:

أحدهما: مراعاة صلة الإنسان بالخالق.

والثاني: ملاحظة صلة الإنسان بالمخلوق.

ففي عقد البيع يراعي الشرع الناحية الظاهرية وهي نقل الملكية في المبيع، ووصف العقد تبعاً لظروفه، بأنه صحيح أو باطل أو فاسد أو نافذ أو موقوف، أو لازم لا خيار فيه أو غير لازم، ويراعي أيضاً الباعث أو القصد لدى أحد العاقدين أو كليهما، فيوصف بأنه مباح أو مندوب أو واجب أو حرام.

مثال الحرام جعل البيع جسراً لأكل الربا، أو الشراء من المضطر، أو استغلال طيش بيِّن أو هوى جامح، وهذا الأخير أخذ به القانون، فيجعل العقد قابلاً للإبطال (وهو العقد الموقوف في فقهنا)، لأنه باعث سيئ.

واتجه علماء القانون في أبحاثهم للعناية بقواعد الأخلاق وإجراء المقارنات، للاستفادة من ذلك في وضع القانون وتحقيق سعادة الفرد والجماعة، ثم سرعان ما يغلب على القانونيين النزعة الغربية البعيدة عن الأخلاق والدين.

فلا يعاقب مثلاً القانون الجزائي على فعل هتك العرض متى تجاوز المجني عليه الثامنة عشرة وكان الفعل برضاه[1]. ولا يجوز محاكمة أحد

---

(١) قانون العقوبات المصري م (٢٦٩).

الزوجين إذا زنى ما لم يتقدم الزوج الآخر بشكوى يطلب المحاكمة[١]، وللزوجة التي زنى زوجها في منزل الزوجية الحق في أن تزني مع غيره[٢]، وللزوج الحق في أن يعفو عن زوجته الزانية حتى بعد دخول السجن، فيُطلق سراحها متى ارتضى معاشرتها[٣]، ولا عقاب على الخاطف إذا تزوج بمن خطفها، وقد يكون الخاطف غير كفء لها[٤]. ولا يعاقب على الشروع في الإجهاض[٥]. ولا يعاقب على الشروع في أية جنحة إلا بنص[٦]. مثل جنح الاعتداء على النفس بالجرح والضرب ومراودة المرأة على العرض وغير ذلك مما تأباه قواعد الأخلاق والدين.

وفيما عدا ذلك يتفق القانون مع الشريعة في التجريم والعقاب، حفظاً لأمن الفرد والمجتمع، ومقاومة للجريمة من الجنح والجنايات المضرة بالمصلحة العمومية والتي تحصل لآحاد الناس، وكذا المخالفات المتعلقة بالطرق العمومية التي تضر بالأمن العام، أو بالصحة العامة، أو بالآداب أو بالسلطة العمومية أو بالأملاك والموازين والمقاييس والأشخاص.

ويدرس علماء الإجرام أسباب الجريمة والدوافع إليها وتحري أسبابها، ولقد أحسَّ واضعو القانون بأنه لا يمكن النظر إلى الجرائم مجردة عن البواعث التي تدفع إلى ارتكابها، سواء أكانت بواعث شخصية، أم اجتماعية، كمن تقتل وليدها من سفاح خشية العار، فهو باعث غير مشروع قانوناً.

---

(١) القانون السابق (م ٢٧٣، ٢٧٧).
(٢) القانون السابق (م ٢٧٣).
(٣) القانون السابق (م ٢٧٤).
(٤) القانون السابق (م ٢٩١).
(٥) القانون السابق (م ٢٦٤).
(٦) القانون السابق (م ٤٧).

وفيما ذكر هنا تتفق الشريعة والقانون في قاعدة التجريم، باستثناء البواعث الاجتماعية المشروعة في الشريعة، حيث تجعل الجريمة عملاً مباحاً. وفي نطاق العقوبات التعزيرية تركت الشريعة للقاضي حرية التأثر بالباعث، على عكس الحدود والقصاص فلا يستطيع القاضي أن يتأثر بالبواعث، لأنها عقوبات مقدرة، لا يمكن الزيادة عليها أو النقص، كما لم تأخذ الشريعة في جرائم الحدود والقصاص بنظام الظروف القضائية المخففة.

وتلتقي الشريعة والقانون في تقدير العقوبة التعزيرية وجعل حدين لها أعلى وأدنى، وأغلب العقوبات القانونية داخلة في نطاق التعازير المقررة في الفقه والشريعة.

وتتفق الشريعة والقانون في جريمة الاتفاق الجنائي(١) أو الاشتراك الجرمي(٢)، وهي جريمة القتل بالتمالؤ في الفقه الإسلامي، عملاً بما قرره عمر والصحابة رضي الله عنهم حين قال في قتل سبعة من أهل صنعاء قتلوا رجلاً: «لو تمالأ أهل صنعاء على قتل رجل واحد لقتلتهم جميعاً» حتى في رأي جمهور الفقهاء ولو لم يكن فعل كل واحد من المتمالئين صالحاً للقتل، واشترط الحنفية أن يكون فعل كل واحد صالحاً للقتل، ويتفق القانون المصري والسوري مع رأي الجمهور.

وتتفق الشريعة مع القانون في إعفاء القاتل حال الدفاع عن النفس، وفي حال القوة القاهرة والإكراه المعنوي، وحالة الضرورة(٣). وربما يكون للفقه الإسلامي تأثير واضح في هذه العقوبات القانونية.

ومن أمثلة تأثير الفقه الإسلامي في قانون العقوبات ما يأتي(٤):

---

(١) قانون العقوبات المصري (م ٣٩ - ٤٨).

(٢) قانون العقوبات السوري (م ٢١١ - ٢٢١).

(٣) القانون السوري (م ٢٢٦ - ٢٢٩) القانون المصري (م ٦٠ - ٦٣).

(٤) نظرية الضمان للباحث، ص ٣١٠ - ٣١٧، ط دار الفكر بدمشق.

١- **إذا سقط الحق الخاص في العقاب بقي الحق العام**، كما إذا عفا ولي الدم عن الجانب، يبقى للسلطة القضائية الحق في التعزير وهو الحبس أو الجلد ونحوهما، لبقاء حق المجتمع الذي يمثله القاضي، لأن للجماعة حقاً في أصل العقاب للتأديب والزجر. ويصح في رأي الفقهاء العفو في كل العقوبات التعزيرية، قال الماوردي(١): لولي الأمر في الأظهر أن يعزر الضارب والشاتم، بعد أن عفا المضروب والمشتوم، لأن للسلطنة حقاً في التقويم والتهذيب، وذلك من حقوق المصلحة العامة.

٢- **عمد الصبي وخطؤه سواء عند الجمهور غير الشافعية**، أي إن عمده ومثله المجنون والمعتوه في حكم الخطأ بالنسبة لوجوب المال والتزامه وعقابه البدني، وهذا هو المقرر في قانون العقوبات، في شأن المجرمين الأحداث، حيث يعفى الصغير الذي لم يبلغ من العمر سبع سنين كاملة. والصغير ما بين سن ٧ - ١٢ يوبّخه القاضي، والصغير ما بين سن ١٣ - ودون ١٥ يحبس مدة لا تزيد على الحد الأقصى المقرر لتلك العقوبة قانوناً. وإذا ارتكب جناية عقوبتها الإعدام أو الأشغال الشاقة المؤبدة تبدل بعقوبة الحبس مدة لا تزيد على عشر سنين. ولا يحكم بالإعدام ولا بالأشغال الشاقة المتهم الذي زاد عمره على خمس عشرة سنة ولم يبلغ سبع عشرة سنة كاملة(٢).

٣- **درء العقوبات بالشبهات** سواء الحدود والتعازير.

٤- **عدم سريان القانون على الماضي**، وهو ما أخذت به قوانين العقاب الوضعية(٣).

---

(١) الأحكام السلطانية: ص ٢٢٩.
(٢) قانون العقوبات المصري (م ٦٤ - ٧٣).
(٣) القانون السابق (م ٦٦).

ب- حصر دائرة الجريمة والعقوبة في أفعال معينة

يقوم التشريع الجنائي في القانون على قاعدة قانونية الجرائم والعقوبات، المعبر عنها بجملة مشهورة «لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص».

وقد سبق الشرع الإسلامي إلى تقرير هذه القاعدة بدليلين:

الأول - قوله الله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٧/ ١٥].

الثاني - قول علماء أصول الفقه: «لا حكم لأفعال العقلاء إلا بعد ورود النص»، و«الأصل في الأفعال الإباحة».

ولا شك بأن للسابق وهو الفقه الإسلامي تأثيراً في اللاحق وهو القانون، سواء في مجال نص القانون أو في العادات والأعراف الشائعة.

والنص على الجريمة والعقوبة في الشريعة واضح في نصوص القرآن والسنة واجتهادات الفقهاء، الذين عرَّفوا الجريمة بأنها كل محظور بالشرع، زجر الله عنها بحد أو تعزير، والحد هو العقوبة المقدرة في الشرع نوعاً وكماً والواجبة حقاً لله تعالى، ومنه القصاص الذي يعتبر عقوبة مقدرة واجبة شرعاً، وفيها حق لله تعالى (للمجتمع) وللأفراد.

والتعزير عقوبة مفوضة للحاكم واجبة حقاً لله تعالى أو للأفراد. والمعاصي كلها جرائم وهي ترك الواجب وفعل المحرم، ومن أمثلة تَرْك الواجب عدم الوفاء بالدين مع القدرة على أدائه، وخيانة الأمانة. ومن أمثلة فعل المحرم: اليمين الزور، وشهادة الزور وسرقة المال العام أو الخاص مما لا حد فيه.

وانعقد الإجماع على أن كل ما يحدث للناس من وقائع في الدنيا له في الشريعة حكم. وتتعدد الجرائم ويتفنن الناس في اختراعها، كما قال

الخليفة عمر بن عبد العزيز: «يحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور» أي العصيان والفساد.

فالجرائم كلها معروفة ومقررة شرعاً ومحددة، ويقتصر دور القاضي على تطبيق العقوبة التعزيرية المناسبة لكل جريمة، وأما الحدود فلا مجال للاجتهاد فيها.

وأما تأثير القانون الجنائي الوضعي في الفقه الإسلامي فواضح سلباً بتعطيل الحدود في قوانين أغلب البلاد العربية والإسلامية، ما عدا السعودية والسودان والإمارات وسلطنة عمان وجمهورية إيران الإسلامية، فلا تطبق الحدود المعروفة في الشريعة على الزناة وقاذفي أهل العفة، والسَّراق، والمحاربين (قطاع الطرق) ولا السكارى، وإنما تطبق في هذه القوانين عقوبات تعزيرية من حبس أو سجن، كما يلاحظ مثلاً في قانون العقوبات المصري (م ٢٦٧ - ٢٧٩) (٢٨٠ - ٢٩٣ في سرقة الأطفال وخطف البنات) (م ٣١١ - ٣٢٧ في السرقة والاغتصاب) (م ٣٠٢ - ٣١٠ في القذف والسب وإفشاء الأسرار).

وأما التأثير القانوني الجنائي الإيجابي في الفقه الإسلامي فيظهر في بيان مقادير المدد في عقوبة الحبس أو السجن مع الأشغال الشاقة أو بدونها، وفي تحديد حد أعلى وأدنى لها، وفي النص على جرائم جديدة كجرائم النشر في الصحف وغيرها، وتزوير المستندات، وبيع الأشربة المغشوشة المضرة بالصحة، والاتجار في الأشياء الممنوعة، وتقليد علامة البوستة (البريد) والتلغراف (البرقيات)، واختلاس الأموال الأميرية، والغدر، والإكراه وسوء المعاملة من الموظفين لأفراد الناس، وجرائم أمن الدولة واختلاس الألقاب والوظائف والاتصاف بها بدون حق، والجنح المتعلقة بالأديان، وإتلاف المباني والآثار وغيرها من الأشياء العمومية وتعطيل المواصلات، إلى آخر ما هنالك من جرائم نصت عليها قوانين العقوبات الوضعية.

الخلاصة

التأثر والتأثير بين الفقه الإسلامي والقوانين الوضعية المدنية والجنائية وغيرها ظاهرتان متبادلتان، لكن التأثير فيما نصت عليه نصوص الشريعة معدوم، وإنما التأثير عادة في الأحكام الاجتهادية الفقهية.

وهذا دليل على أن الشريعة والقانون حريصان على تحقيق المصلحة ودرء المضرة والمفسدة، وإصلاح الفرد والجماعة واستقرار الأمن، وتحقيق العدل والمساواة.

الفرد والمجتمع
بين المسؤولية الفقهية والدينية

وفروض العين وفروض الكفاية

خصائص الإسلام المتعلقة بالموضوع

العالمية والخالدية والخاتمية والتكامل والشمول هي مقومات الإسلام الأساسية ذي الأصول والجذور الإلهية الثابتة بالوحي الإلهي الذي اشتمل عليه الدين الأوحد الثابت من عند الله عز وجل الذي تكفَّل الله بحفظه في كتابه المجيد، وحفظ روافده، لقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ١٥/٩] وهو الذي أتم الله به النعمة على المؤمنين وأكمل به الدين، لقوله عز وجل: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٥/٣] فاتباعه والإيمان به واجب كل إنسان في الدنيا، لأنه يحقق السعادة والنجاة له، فيكون من الخالدين، ويسلم من العذاب والعقاب الأخروي.

أما **العالمية** فالإسلام دين ذو نزعة عالمية يمتد وينتشر بالإقناع والرضا العقلي، وبالحوار، والأسوة الحسنة من خلَّص المتدينين به،

كما وصفه الله عز وجل في كتابه المبين: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ٢٥/ ١] وفي آية أخرى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ٢١/ ١٠٧]. وترتب عليه أن أمة النبي ﷺ قسمان: أمة دعوة شاملة، وأمة إجابة وقبول.

وأما **الخالدية** فهو الدين الباقي إلى قيام الساعة وانتهاء عالم الدنيا، لقوله تعالى في مطلع ثاني سورة من القرآن وأكبر سورة قرآنية: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢/ ١-٢] وقوله عز وجل: ﴿وَأُوحِىَ إِلَىَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ [الأنعام: ٦/ ١٩] ويوضح هذا المبدأ ويؤكده قول النبي العربي الهاشمي المصطفى ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق، لا يضرهم من خذلهم - أو من خالفهم - حتى يأتي أمر الله، وهم كذلك»[(١)].

وأما **الخاتمية** فهو خاتم الدين الإلهي والشرع الرباني، فلا كتاب بعد القرآن الكريم، ولا شرع بعد الإسلام، ولا نبي ولا رسول بعد محمد عليه الصلاة والسلام، لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٥/ ٤٨] وقوله عز وجل: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٣٣/ ٤٠].

وأما **التكامل والشمول** فهو دين الحق الكامل الشامل، عقيدةً وشريعة ونظاماً ومنهج حياة، وللدنيا والآخرة، وديناً ودولة، نظَّم علاقات الإنسان الثلاث: علاقته بربه وخالقه، وعلاقته بالمجتمع والأمة والجماعة، وعلاقته بالكون الأعظم والنفس البشرية، أساسه ومنشؤه الوحي الإلهي، يجمع بين السمو والكمال والواقعية، ويفصّل أحكام الإيمان والعبادات

---

(١) أخرجه مسلم والترمذي وأبو داوود عن ثوبان، وأخرجه آخرون عن غيره (جامع الأصول لابن الأثير الجزري: ١٠/ ١٣٠، رقم: ٦٧٧٤ - ٦٧٧٩).

والمعاملات الشاملة لنظام الأسرة والأحكام المدنية والجنائية والإجرائية والدولية والاقتصادية والمالية، وبناء الأخلاق القويمة والآداب الرفيعة، ويوصف بالصفة الدينية في بيان الحلال والحرام، وترتبط جميع أحكامه وشرائعه وعقائده ارتباطاً وثيقاً لتحقيق غاية سامية شاملة هي صلاح الفرد والحاكم والمجتمع والأمة، مع بيان المؤيدات المدنية من صحة وفساد وفسخ وبطلان وتوقف ولزوم وعدم لزوم، والمؤيدات الجزائية من حدود (عقوبات مقدرة) وتعازير (عقوبات مفوضة للحاكم أو القاضي بحسب ما يراه من المصلحة في ضوء مقاصد الشريعة) ونزعته الموازنة والعدل بين رعاية مصلحة الفرد والجماعة والدولة والأمة، رعاية لمقتضيات الفطرة الإنسانية السوية والصحيحة، وما يفرزه العقل الرشيد، ويحقق المصلحة العامة والخاصة، فهو بكلمة واحدة دين الكمال والشمول، لقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٥/ ٣].

وتجاوباً مع هذه الخصائص والأصول العامة كان الإسلام أمانة عظمى في أعناق أتباعه، وكان المسلمون أمناء ومسؤولين عن حفظ دين الله وشرعه، مسؤولية عامة وخاصة، في الدنيا والآخرة، ومسؤولية مباشرة عن تبليغه ونشره في أرجاء العالم، وعن تعليمه وتعلمه، ومراقبة تطبيقه والاستجابة له فعلاً، وعن إشادة بناء الفضيلة، وقمع الفساد والرذيلة، سواء الحكام المؤمنون به، والجماعات، والأفراد، والعلماء والعاملون به. وتتفاوت درجة المسؤولية بحسب الحاجة إلى البيان، فيكون البيان إما فرض عين، وإما فرض كفاية.

وهذه المسؤولية تكليف وتشريف، بل من أجل حفظ الوجود الإسلامي، وصون الديار والممتلكات والأعراض والقيم، بل حفظ وجود المؤمنين بالإسلام ديناً ودولة، وعقيدة وشريعة، ونظام حياة، وتوفير عزة

المسلم وكرامته، كما قال الله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَٰكِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [المنافقون: ٦٣/٨].

والمسؤولية تشمل أصول العقيدة أو الإيمان، وأحكام الشريعة المنصوص عليها والدين، والفقه والاجتهاد لمواكبة أحوال التطور والتغير والتجديد وإعمال العقل والفكر، لرعاية الأعراف الصحيحة، والمصالح المتغيرة وما يستجد من مسائل وقضايا، فتسير القافلة في مظلة رعاية الثوابت الأصلية والمتغيرة، والأصالة والمرونة، والضرورات والحاجات، من عزائم (أحكام عامة معتادة) ورخص شرعية (أحكام استثنائية)، لأن الإسلام دين اليسر والسماحة والحيوية المتجددة.

تبليغ الدعوة الإسلامية

أما تبليغ أصول العقيدة والإيمان والشرائع والأحكام فهو واجب كل مسلم، فرداً أو جماعة، لأن أول معطيات نشر الدعوة الإسلامية هو إعلاء كلمة الله، كلمة التوحيد والحق والعدل، وقد أنيطت هذه المسؤولية بالصفة الأساسية الأولى لتحقيق مبدأ القدوة أو الأسوة الحسنة، عملاً بقول الله عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [المائدة: ٥/ ٦٧] وهكذا كانت مهام رسل الله الكرام جميعاً، كما عبَّر القرآن الكريم عن أول رسول وهو نوح عليه السلام أبو البشر الثاني في قوله عز وجل: ﴿أُبَلِّغُكُمْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّى وَأَنصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٧/ ٦٢].

وأدى النبي عليه الصلاة والسلام في حياته الشريفة مهمة التبليغ على أتم وجه، حيث بلَّغ الرسالة، وأدى الأمانة، ونصح الأمة، امتثالاً لأمر ربه في قوله: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ١٦/ ٤٤].

ثم حمَّل هذا النبي مسؤولية تبليغ دعوته كلَّ مسلم على مدى الأجيال المتلاحقة إلى يوم القيامة، فقال ﷺ: «بلِّغوا عني ولو آية»[١].

التعليم والتعلم والتثقيف

إن آفة المسلمين اليوم تتمثل بجهلهم، كما نشاهد واضحاً في كل بلد لدى الأكثرين، عرباً وغير عرب، مع أنه يُلزم الإسلامُ أتباعَه رجالاً ونساء بتعلم الضروريات التي لا بد منها لصحة العبادة والمعاملة الحضارية، وأمتنا هي أمة «اقرأ» التي بدأ الوحي القرآني بها للتنويه بأهمية الكتابة والقراءة، فهي نور ومدخل لترقية الأحاسيس وتنمية الوجدان وتغذية العقول، وضبط التصرفات والسلوك، ولقد نوَّه القرآن بالعلم بصيغة المصدر زهاء مئة مرة، فضلاً عن الأفعال المضارعة والماضية وأسماء الفاعل المشتقة من العلم، منها قوله تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: ٢٠/ ١١٤]، وقوله سبحانه: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ [المجادلة: ٥٨/ ١١].

وورد في السنة النبوية عشرات الأحاديث في حكم العلم، منها: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»[٢]، ومنها: «العلماء ورثة الأنبياء»[٣].

ولم نجد إطلاقاً نظاماً مثل الإسلام يجعل التقصير في التعليم والتعلم جريمة اجتماعية، يستحق مرتكبها العقوبة الدنيوية (التعزير) كما روى الحافظ المنذري في (الترغيب والترهيب): أن رسول الله ﷺ خطب ذات يوم، فأثنى على طوائف من المسلمين[٤] خيراً، ثم قال: «ما بال أقوام

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده والبخاري والترمذي عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه.

(٢) أخرجه ابن عبد البر في باب العلم عن أنس بن مالك رضي الله عنه، وهو صحيح.

(٣) أخرجه أبو داوود والترمذي وابن ماجه وابن حبان في صحيحه من حديث أبي الدرداء رضي الله عنه.

(٤) وهم الأشعريون كانوا قوماً فقهاء.

لا يفقِّهون جيرانهم، ولا يعلِّمونهم، ولا يعظونهم، ولا يأمرونهم، ولا ينهونهم؟! وما بال أقوام لا يتعلمون من جيرانهم، ولا يتفقهون، ولا يتعظون؟! والله ليعلُّمن قوم جيرانهم، ويفقهونهم، ويعظونهم، ويأمرونهم، وينهونهم، وليتعلمن قوم من جيرانهم، ويتفقهون، ويتعظون، أو لأعاجلنهم العقوبة في الدنيا».

ويزداد الإيجاب والإلزام فيما يتعلق بتوعية المسلمين وتعريفهم بشؤون دينهم، وتقوية الشعور والحرص على معطيات الإسلام، حتى يكون العلم عاصماً من كل سوء، وحافظاً من كل مظهر من مظاهر التخلف، ونبراساً يستضاء به في مختلف أحوال اليسر والعسر، والفرج والشدة والرخاء، والضعف أو الانحدار، لتظل الأمة قوية، لا تهزّها الأحداث والملمَّات، ولا يفقدها ذاتيتها الرفاه والترف، ولتبقى شخصيتها على الدوام محصَّنة من الداخل والخارج، فلا تذوب ولا تميع، وبخاصة الأقليات المسلمة في بلاد غير المسلمين، أو عند التعرض لمحنة أو احتلال أو استعمار أو تدخل في شؤونها ومحاولة النيل من كيانها أو المساس بشرف أوطانها.

وقد أشاد العلماء المسلمون الذين شُبِّهوا بأنبياء بني إسرائيل في العلم بقيمة العلم، والمراد - كما ذكر الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله - علم المعاملة، والمعاملة التي كلِّف العبد المخلوق العاقل البالغ العمل بها ثلاثة: اعتقاد وفعل وترك، وقال: التعليم والعلم هما أعظم العبادات في الدنيا. وقسم الغزالي العلم قسمين: فرض عين، وفرض كفاية، وقال أيضاً: علماء الأمة المشهورون بالفضل هم الفقهاء والمتكلمون، وهم أفضل الخلق عند الله تعالى[١].

---

(١) إحياء علوم الدين: ١/ ٥ - ٢٨، ٢/ ٢١٠، المطبعة العثمانية المصرية، ط أولى ١٣٥٢هـ/ ١٩٣٣م.

وكفى الإسلام فخراً أنه نقل أمة العرب من الجاهلية الجهلاء إلى قمة العلوم الدينية والحضارية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأسرية والإعلامية حتى صارت مضرب المثل في مدة وجيزة من الزمان.

ولن يصلح آخر هذه الأمة وبخاصة في زماننا إلا بما صلح به أولها، وقد صلحت بالإسلام، فلا بد لنهضة المسلمين وتجاوز أزماتهم ومشكلاتهم إلا بالإسلام، فالإسلام فعلاً هو الحل، والإسلام دين المستقبل والحاضر، كما كان دين الماضي بكل فخر واعتزاز وإصرار.

مراقبة تطبيق الأحكام الشرعية

على المسلمين قاطبة حكّاماً ورعية، أو جماعات وأفراداً أن يكونوا في غاية الحساسية والشفافية ومراقبة تطبيق الأحكام الشرعية، من عبادات ومعاملات، لتسلم أمور الدين، وتظل محروسة بعناية ورعاية، فلا يتجاوزها إنسان، ولا يقصر في احترامها والعمل بها أحد. أما الحاكم أو الدولة، فقال الماوردي في بيان مهمّات أو واجبات الإمام الأعظم: والذي يلزمه من الأمور العامة عشرة أشياء، أذكر منها اثنين وهما:

أحدهما: حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة، فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه، أوضح له الحجة، وبيَّن له الصواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود، ليكون الدين محروساً من خلل، والأمة ممنوعة من زلل.

الثاني: تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعمّ النِّصْفة[١]، فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم[٢].

---

(١) أي الإنصاف.

(٢) الأحكام السلطانية: ص ١٤، ط صبيح بالقاهرة.

ومن مؤسسات الرقابة الإسلامية ولاية المظالم لمحاكمة الولاة والقادة والوزراء ورئاسة الوزارة وقادة الجيش ونحوهم، وعرَّفها الماوردي بقوله: نظر المظالم هو قود المتظالمين إلى التناصف بالرهبة، وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة[١]. وهي تشبه في عصرنا مجلس الدولة.

ومن هذه المؤسسات على الأسواق نظام الحسبة لمراقبة الغش وتطفيف الكيل والميزان، وأحوال الأسعار، والاحتكار ونحو ذلك، والحسبة أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله[٢]، قال الله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ٣/ ١٠٤] وأركانها أربعة: المحتسب، والمحتَسب عليه، والمحتسب فيه، ونفس الاحتساب، ولكل ركن شروط[٣]. ويقوم بها اليوم وزارة التموين والداخلية عن طريق الشرطة.

وعلى المستوى الأخلاقي والاجتماعي يجب تخصيص هيئة مستقلة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في أفق عام لمراقبة تطبيق الأحكام الشرعية بين المسلمين، وبخاصة الأحكام الاجتهادية غير المنصوص عليها صراحة في النصوص الشرعية كالعبادات والآداب العامة، وترصد هذه الهيئة مدى تفاعل الأمة مع تعاليم الإسلام، لبناء قاعدة صلبة تلتزم بأحكام الشريعة، كما تشخِّص المشكلات والأمراض الاجتماعية الناشئة عن سوء تطبيق الأحكام الشرعية، لتفادي الانتكاسات، والبعد عن السلبيات، وعلاج أوجه القصور والإهمال، واقتراح ترتيب الأوليات في الأحكام بحسب حاجات المجتمع الإسلامي، وعلى هذه الهيئة وضع أفضل المناهج والأساليب لإنجاح مهامها، مسترشدة بتوجيهات القرآن

---

(١) المرجع السابق: ص ٧٣.
(٢) المرجع السابق: ص ٢٣١، إحياء علوم الدين: ٢/ ١٧٤.
(٣) إحياء علوم الدين، المكان السابق.

والسيرة والسنة النبوية وبالعلوم الاجتماعية والتربوية والنفسية الحديثة، مركّزة على الأولاد الصغار والنساء وأرباب الاقتصاد وولاة الأمور في كل بلد، ومع رعاية التنسيق مع الهيئات الأخرى في بلاد المسلمين، والعناية بشؤون الصحة والتعليم ومكافحة الأُمية والجهل، ورصد درجة التقدم بين المسلمين وبين الأمم والشعوب، عسكرياً وسياسياً واجتماعياً وثقافياً.

رعاية قواعد الفضيلة وقمع الفساد والرذيلة

إن من أهم قواعد رسالة الإسلام نشر الفضيلة أو الآداب والأخلاق الكريمة، ومقاومة كل ألوان الفساد والرذيلة، ليكتمل بناء المجتمع الفاضل بالعقيدة والعبادة والمعاملة الحسنة، ولأن البيئة الصالحة عون على الاستقامة على أمور الدين وحفظ النظام الصالح. والبيئة الفاسدة سبب في الانحراف والفسق وظهور المعاصي، والمعصية نار محرقة لصاحبها وللأمة والمجتمع، لذا جعل الإسلام الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر فريضة محكمة وسنة متبعة وشرعاً لازماً، بل إن مجالسة أهل المنكر والسكوت عن المنكر رضا به وعون عليه.

قال الغزالي: إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو القطب الأعظم في الدين، وهو المهم الذي ابتعث الله له النبيين أجمعين[(١)]. وتضمن القرآن الكريم آيات كثيرة تدل على وجوبه، منها الآية السابقة: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ٣/ ١٠٤] وأضاف الغزالي قائلاً: ففي الآية بيان الإيجاب، فإن قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن﴾ أمر، وظاهر الأمر الإيجاب وفيها بيان أن الفلاح منوط به، إذ حصر وقال: ﴿وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ وفيها بيان أنه فرض كفاية، لا فرض عين، وأنه إذا قام به أمة، سقط الحرج عن

---

(١) إحياء علوم الدين: ٢/ ٢٦٩.

الآخرين، إذ لم يقل: كونوا كلكم آمرين بالمعروف، بل قال: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ﴾ فإذن مهما قام به واحد أو جماعة، سقط الحرج عن الآخرين، واختص الفلاح بالقائمين به المباشرين، وإن تقاعد عنه الخلق أجمعون، عمّ الحرج كافة القادرين عليه لا محالة.

وكان من أهم أوصاف خيرية الأمة الإسلامية ثلاثة أمور: الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والإيمان بالله تعالى في الآية الكريمة: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ٣/ ١١٠].

وقال العلامة إبراهيم بن يوسف أطفيش في شرح النيل[1]: وجميع المعاصي محاربة لله عز وجل. وورد في الحديث المتفق عليه: «وما تقرب إلي عبدي بشيء أحبَّ إليّ مما افترضت عليه» وسواء في قوله: «مما افترضت عليه» فرض العين وفرض الكفاية كالجهاد والأمر والنهي والحِرَف والصنائع.

وتدرَّج التوجيه النبوي في بيان مراتب مقاومة المنكر بحسب القدرة والسعة، كما في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[2] أي يكرهه به، ويعزم على تغييره إن قدر، وذلك الإنكار بالقلب أضعف الإيمان، أي أضعف خصال الإيمان، كما قال المناوي، والمراد به الإسلام، أو آثاره وثمراته.

ومنهاج التعامل في إزالة المنكر مع الحكام منعاً من تسرب أفكار الإرهابيين، يتبين بجلاء واضح في حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال:

---

(١) ١٦/ ٣٥٠، ط ثالثة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، مكتبة الإرشاد - جدة.

(٢) أخرجه مسلم والترمذي والنَّسائي وابن ماجه.

«بايعنا رسول الله ﷺ على السمع[١] والطاعة، في العسر واليسر، والمَنْشط والمَكْرَه، وعلى أثَرة علينا[٢]، وألا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كُفْراً بَواحاً[٣] عندكم من الله فيه برهان، وعلى أن نقول بالحق أينما كنا، لا نخاف في الله لومة لائم»[٤].

والتقصير في مقاومة المنكر يعرِّض الأمة للعذاب الشديد، لحديث حذيفة بن اليمان رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «والذي نفسي بيده لتأمُرُن بالمعروف، ولتنهوُنَّ عن المنكر، أو ليوشكنَّ الله يبعث عليكم عذاباً منه، ثم تدعونه، فلا يستجيب لكم»[٥].

التضامن أو التكافل في المسؤولية الاجتماعية

يتميز الإسلام عن غيره من سائر الأنظمة أنه لا يقتصر أداء الواجب في أداء المسؤولية الدينية والفقهية على فئة معينة أو طبقة محددة، مثل فئة رجال الدين المسيحي (أو الإكليروس) أو الحكام، أو العلماء مثلاً، وإنما المسؤولية عامة وشاملة كل مسلم أو مسلمة فيما يعلمه ويقدر عليه، ويتمكن من أداء مهمته في الدعوة والتذكير بالحكم الشرعي، وحمل الناس على طاعة الله ورسوله، مع بيان الحكمة أو السبب الموجب لوجود الأحكام الشرعية والمبادئ الإسلامية، ولا فرق بين حكم ديني تشريعي ورد به نص شرعي، أو حكم فقهي اجتهادي مجمع عليه، أو مبني على غلبة الظن، ورعاية مقاصد الشريعة، وتحقيق المصلحة، لأن «العمل بالظن واجب».

---

(١) أي تنفيذ أوامر أولي الحكم.
(٢) أي على تفضيله واختيار حكمه، واتباع سنته. والاستئثار: الانفراد بالشيء.
(٣) أي ظاهراً.
(٤) أخرجه البخاري ومسلم.
(٥) أخرجه الترمذي، وقال: حديث حسن غريب (أي رواه واحد أو اثنان).

ومما ينبغي أن يقال: لا يصح لأحد النيل أو التهوين من الأحكام الاجتهادية المستنبطة من أئمة الاجتهاد، لأنها معتمدة على الأدلة الشرعية المقررة من النصوص أو حفظ المصلحة ودرء المفسدة، وإنما مهمة فقيه العصر أن يعمل بالاجتهاد الانتقائي، أو الاختيار المناسب المحقق للمصلحة، ما دام الحكم مقرراً في مذهب معتمد، وغض النظر عن الآراء الشاذة أو الضعيفة، أو الواردة في حواشي المصنفين أو المؤلفين القدامى دون اعتماد على دليل واضح، وترك التعصب المذهبي، أو المصادم لمنهج الإسلام في الأخذ باليسر والسماحة، وترك التشدد أو التطرف، لأن المهم كون الحكم الذي يحرص عليه هو المنسجم مع رعاية المصلحة العامة، ودرء المفسدة الضارة، وإعمال الحكم الشرعي في تحقيق الغاية، والاسترشاد بضوابط الشريعة، ومقاصدها العامة في رعاية مقتضيات الدين (عقيدة وشريعة) والنفس (حق الحياة) والعقل أو الفكر الرشيد، والنسب أو العرض لصون الأسرة من الدخيل، والمال ومنع كل اعتداء عليه، في مظلة الآية الكريمة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء: ٤/ ٢٩].

وتميُّز الأمة الإسلامية في مبدأ التضامن في المسؤولية الدينية والفقهية مستمد من الآيات القرآنية مثل قول الله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ [المائدة: ٥/ ٢]، وقوله عز وجل: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٩/ ٧١]. والمعنى أن أهل الإيمان الحق بالله عز وجل يتناصرون فيما بينهم في الإيجابيات وهجر السلبيات، ويتعاونون في إرساء معالم الفضيلة وهي الأمر بالمعروف، وهو كل ما أمر به الشرع من صالح الأعمال كالدعوة إلى توحيد الله والعبادة

المفروضة له، وفي مقاومة الفساد وهو النهي عن المنكر، وهو كل ما نهى عنه الشرع من قول أو عمل، كالظلم وارتكاب الفواحش، ويؤدون الصلاة المفروضة في أوقاتها، ويؤتون الزكاة الواجبة لتحقيق مدلول التكافل الاجتماعي لمحاربة الفقر والجهل والمرض وجهاد الأعداء المعتدين، ويطيعون الله ورسوله في أداء الأوامر واجتناب النواهي، أولئك الموصوفون بما ذكر لا غيرهم سيرحمهم الله تعالى بإنجاز وعده بنعيم الجنان والخلود فيها، إن الله قوي غالب لا يعجزه شيء، حكيم في صنعه وتدبيره، لا يضع شيئاً إلا في محله.

يؤكد ذلك الحديث النبوي الثابت في شأن التعاون على مقتضيات الإنقاذ والنجاة، ومنع كل أسباب الدمار والهلاك والإيذاء والفساد، وهو حديث السفينة عن النعمان بن بشير رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ قال: «مَثَل القائم في حدود الله، والواقع فيها كمثل قوم استهموا[1] على سفينة، فصار بعضهم أعلاها، وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا، مرُّوا على من فوقهم[2]، فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً، ولم نؤذ من فوقنا، فإن تركوهم وما أرادوا[3]، هلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً»[4].

ولا يَغْتَرَّنَّ أهل الصلاح بصلاحهم، فقد يهلكون بفعل أحد أهل الفساد، لقوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمْ خَآصَّةً وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [الأنفال: ٨/ ٢٥].

---

(١) اتفقوا بالقرعة على مواقعهم أو أمكنتهم على السفينة، ليستقل كل فريق بجهة.

(٢) كان مورد الماء في الجهة العالية، فيصعد أصحاب الجهة السفلى لأخذ الماء، فتمنوا فتح ثغرة في أسفل السفينة.

(٣) أي إن مكّنهم أهل الجهة العالية من تنفيذ مخططهم، انخرقت السفينة، ودخل الماء في قاعها، فغرقوا جميعاً.

(٤) أخرجه البخاري والترمذي.

ويوضح ذلك حديث ثابت عن زينب بنت جحش رضي الله عنها، أن النبي ﷺ دخل عليها فزعاً يقول: «لا إله إلا الله، ويل للعرب من شرٍّ قد اقترب، فُتح اليوم من رَدْم يأجوج ومأجوج مثل هذه، وحلَّق بين أصبعيه الإبهام والتي تليها، فقلت: يا رسول الله أنهلك وفينا الصالحون؟ قال: نعم، إذا كثر الخبث»[١] أي كثر الفسق والفجور، وهو تصوير لأوضاع العرب اليوم وقبل ذلك أو بعده.

درجة المسؤولية

يُعْنى الإسلام عناية فائقة وأساسية بتحقيق الغايات والمقاصد، وتوافر المصلحة ورعاية الحاجة، فلا تتلاشى الغاية في خضم الجماعة، مُتَّكلاً بعضهم على بعض، فتفوت المصلحة، وتضيع الحاجة، وإنما جعل درجة الحساسية والمسؤولية مترددة بين فرضية العين وفرضية الكفاية[٢]، وهذا منهج حكيم وسليم.

وفرض العين هو كل ما طلب الشرع فعله من كل فرد من الأفراد المكلفين به، من غير أن يجزئ قيام مكلَّف به عن آخر، كالصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، واجتناب الحرام وأنواع المعاصي كالخمر والفواحش.

وحكمه أنه يلزم الإتيان به من كل مكلف، ولا يسقط طلبه بفعل بعض المكلفين دون بعض.

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم.

(٢) ينظر في كتب أصول الفقه كالمعتمد لأبي الحسين البصري: ١/١٤٩، ٣٦٩، شرح العضد على مختصر المنتهى لابن الحاجب: ١/ ٢٣٤، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت: ١/٦٣، شرح جمع الجوامع: ١/ ١٣٠، التقرير والتحبير ٢/ ١٣٥.

وفرض الكفاية هو كل ما طلب الشرع حصوله من غير نظر إلى من يفعله، وإنما يطلب من مجموع المكلفين، كتعلم الصناعات المختلفة وتلقي العلوم الدنيوية من طب وزراعة وهندسة وتطور علمي في مختلف العلوم التطبيقية والإنسانية، وبناء المشافي، وتنظيم القضاء ودرجات المحاكم وتنوع الاختصاص القضائي من جنايات، وقضايا مدنية، وتجارية، وشرعية، واقتصادية وأمنية ونحوها، والعناية بالإفتاء في كل مكان، والصلاة على الجنازة، ورد السلام، وإعداد متطلبات الدفاع والجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغير ذلك مما طلب الشرع وجوده بقصد تحقيق المصلحة، دون أن يتوقف على قيام كل مكلف بها، وإنما يحصل الغرض من بعض المكلفين.

والخطاب الشرعي في الواجب الكفائي إما موجه إلى هيئة المخاطبين الاجتماعية، وإما إلى كل من غلب على ظنه أن غيره لم يقُمْ أو لن يقوم بالمطلوب، والأصح أنه موجه إلى كل فرد.

ويأثم جميع المسلمين في كل بلد عند الترك إجماعاً، مما يدل على أن الوجوب على الجميع، لتحقيق المراد.

وبما أن الوضع العام في الوسط الإسلامي المعاصر ليس على المستوى المطلوب، مع تفاوت كل دولة إسلامية عن الأخرى في مدى الالتزام بتطبيق الأحكام الشرعية، فإن الحاكم أو القائد أو الرئيس في كل دولة أضحى مطالباً وملزماً بالعمل على إحياء معالم الإسلام، لأن النظام الدولي الحاضر يتولى وضع المناهج والخطط والتنفيذ، فالمسؤولية على الحاكم باتت في الدرجة الأولى منوطة به، وبيده مفتاح الحلول.

ثم يليه تنظيمات المجتمع المختلفة، فعليها المبادرة إلى رعاية تطبيق الأحكام الشرعية، والمطالبة بتنفيذها من الحاكم والرعية، بقدر الإمكان.

ثم يُعدّ كل مسلم ومسلمة مطالباً بالتزام شرع الله عز وجل، فيما يستطيع فعله، سواء في نفسه، أو أهله، أو أولاده، ثم أقاربه وجيرانه وأهل بلدته، وعليه الامتناع عن كل ما يضره ويضر أمته ومجتمعه.

وإهمال كل من الحاكم والمجتمع والفرد أداء واجبه المستطاع يحمّله المسؤولية عن فعل ما يستطيع من أداء الواجبات، وترك ما يلزم تركه من السيئات والمضارّ والمفاسد، ومسؤوليته نابعة من قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ٦/ ١٦٤].

وما أجمل البيان النبوي لهاتين الآيتين، لجعل قاعدة المسلم الأساسية هي مسؤوليته أولاً عن نفسه وأهله، روى ابن ماجه، ورواته ثقات، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يحقِّرنَّ أحدكم نفسه، قالوا: يا رسول الله، وكيف يحقِّر أحدنا نفسه؟ قال: يرى أن عليه مقالاً، ثم لا يقول فيه، فيقول الله عز وجل يوم القيامة: ما منعك أن تقول في كذا وكذا؟ فيقول: خشية الناس[1]، فيقول: فإياي كنت أحقَّ أن تخشى».

الخلاصة

إن أمانة الإسلام أمانة في أعناقنا، والمسؤولية عن تطبيق أحكام الإسلام جسيمة، وأغلب الناس من علماء وغيرهم مقصرون في أداء واجباتهم نحو مجتمعهم وأمتهم، وتشمل أحكام الإسلام الدين والدنيا والآخرة، سواء المنصوص عليها صراحة أو المستنبطة اجتهاداً في أفق الفقه العام الشامل لقضايا الإيمان والإسلام، والعبادة، والأخلاق

---

(١) أي يمتنع من النصيحة خوفاً من الناس، وهذا في زماننا كثير، يرى المسلم أو العالم القبائح، ولا ينهى مرتكبها خشية اللوم أو النقد أو الأذى.

والمعاملة، والسياسة والاقتصاد والاجتماع. والدعوة لنظام الإسلام المعتدل المتميز بالسلم والسماحة والعدل والحرية والمساواة واجب كل مسلم، عالماً كان أو غيره.

ولا بد من الاستفادة من معطيات العلوم الدينية كلها، والعلوم المعاصرة ولا سيما علم الاجتماع والتربية، والعلوم التقنية الحديثة، للإفادة منها في علاج أحوال تخلُّف الأمة الإسلامية، والعمل على انبعاثها من جديد، ووضع خطة علمية حكيمة لنهضة المسلمين في جميع النواحي، وضرورة إعادة شرف الأمة الإسلامية لمجابهة التحديات الجسام، ورد العدوان، وطرد المحتلين من بلاد المسلمين، ثم توعية المسلمين وتثقيفهم بشؤون دينهم، فإن التضامن في أداء الواجبات العامة والخاصة شرط ضروري وحيوي وحضاري، والمهم تحقيق المصلحة أو الحاجة، سواء في نطاق فروض العين أو فرض الكفاية، فذلك منهاج حكيم في العلاج والتنفيذ أو التطبيق لشرع الله تعالى.

العلاقة بين العقل والنقل في المذاهب*

توطئة

هذا الموضوع وهو «العلاقة بين العقل والنقل في المذاهب الإسلامية» قديم جديد، تكلم فيه علماء الكلام والتوحيد، وأصول الفقه، والفقه، والفلسفة والتصوف وغيرها منذ بدايات نشوء هذه العلوم، وتجدَّد البحث الدقيق فيه في العصر الحديث الذي انبهر بتقدم الحضارة الغربية في القرنين الماضيين لاعتمادها على طاقات العقل وإبداع الفكر.

وتوهم الجهلاء أن الإسلام يعتمد فقط على النصوص الشرعية في القرآن والسنة، ويهمل دور العقل ومجال الفكر الإنساني، مع أن الإسلام قامت حضارته ومجده على كل من النص المنقول والكلام المعقول، بل كان النص هو الموجه دائماً والمصحح للعقل ونتاج الفكر، ولاسيما أن مساحة ما منحه الإسلام للعقل هو أكبر بكثير مما يتصور، وأن مساحة ما عالجه النص محدود وقليل بالنسبة لما تركه للعقول الرشيدة التي لم يهملها التشريع الإلهي؛ الذي جعل العقل مناط أو أساس التكليف

---

* مقدم إلى ندوة وقف دراسات العلوم الإسلامية، استنبول، تشرين الأول (أكتوبر) ٢٠٠٤م.

بالتكاليف الشرعية، سواء العبادات والمعاملات أو ممارسة الاجتهاد في دائرة النصوص، فلم يهمل القرآن بالذات عقول الأمة، وإنما دعاها للحركة الدائمة، والانفتاح والتفتح والإبداع.

وصرح القرآن الكريم بأن الله تعالى كرم الإنسان بالعقل في آية: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ١٧/ ٧٠] أي العقل، قال ابن عباس: «كرمهم سبحانه بالعقل».

وأبحث هنا هذه المحاور الثلاثة:

١ - قيمة العقل والفكر في الإسلام.

٢ - ازدواجية العقل والنقل في تطوير الحضارة الإسلامية وفي تكوين النظرة العلمية الإسلامية.

٣ - دراسة معايير العلاقة بين العقل والنقل.

وذلك كله من منطلق إيجاد حلول للمشكلات الدينية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية للمجتمعات الإسلامية المعاصرة.

قيمة العقل والفكر في الإسلام

العقل: هو القوة المفكرة في الإنسان التي يعقل بها حقائق الأشياء، وعرفه الإمام أبو حامد الغزالي بقوله: هو الذي استعد به الإنسان لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية. وعبر الفلاسفة القدماء عن أصل الكون بالهيولى أو العقل الكلي، وعزَّز الإسلام وعلماؤه مكانة العقل، فجعلوا العقل مناط التكليف، وأوجب الإسلام التفكير وجعله فريضة إسلامية متميزة في إثبات العقيدة ولا سيما الخالق تعالى، وفي فهم القرآن وفي معيار قبول الحديث النبوي المنقول، فكل ما صادم العقل يرد ولا يقبل، وفي وجود علم أصول الفقه المستمدة قواعده من حقائق

الأحكام الشرعية، ومن علم الكلام، واللغة العربية، والمسلَّمات العقلية حتى إن ما عدا النص القرآني والنبوي والإجماع من مصادر هذا العلم يعتمد على العقل في الاجتهاد من قياس واستحسان واستصلاح واستصحاب.. إلخ والفقه أيضاً مدين في بنيته ووجوده وتفريعاته وقواعده وموازينه للعقل الحصيف والاجتهاد الدائم.

وجاءت أكثر من مئة وست وثلاثين آية قرآنية تدعو لإعمال العقل والفكر بعبارات: ﴿يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ أي العقول مثل: ﴿إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٣/ ١٩٠] و ﴿لِّأُوْلِي ٱلنُّهَىٰ﴾ أي العقل مثل: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلنُّهَىٰ﴾ [طه: ٢٠/ ٥٤] والدعوة إلى التفكير مثل: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلۡأٓيَٰتِ لَعَلَّكُمۡ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [البقرة: ٢/ ٢١٩] و﴿لِّأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ ذوي البصيرة والتأمل مثل: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبۡرَةٗ لِّأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [آل عمران: ٣/ ١٣][1].

ونهى القرآن الكريم في آيات كثيرة عن اتباع ما لم يقم عليه دليل علمي، مثل: ﴿وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡبَصَرَ وَٱلۡفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔولٗا﴾ [الإسراء: ١٧/ ٣٦].

ويدعو القرآن بشدة لاستخدام العقل والمنطق في قضايا تصحيح العقيدة ونبذ عبادة الأوثان، وترك التقليد الأعمى للآباء والأجداد من غير دليل، ووجوب التأمل في الكون، مثل آية: ﴿أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ﴾ [الأعراف: ٧/ ١٨٥] وآية: ﴿وَلَقَدۡ ذَرَأۡنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِۖ لَهُمۡ قُلُوبٞ لَّا يَفۡقَهُونَ بِهَا وَلَهُمۡ أَعۡيُنٞ لَّا يُبۡصِرُونَ بِهَا وَلَهُمۡ ءَاذَانٞ لَّا يَسۡمَعُونَ بِهَآۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡغَٰفِلُونَ﴾ [الأعراف: ٧/ ١٧٩] وآية: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلۡ نَتَّبِعُ مَآ

---

(١) ورد استعمال العقل في القرآن زهاء خمسين مرة، وأولي الألباب (١٦) مرة، وأولي النهى مرتين، والتفكر (١٧) مرة، والبصيرة (٥١) مرة.

أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ٢/ ١٧٠].

وتجاوب جميع علماء المسلمين مع دعوة الإسلام خاتم الأديان إلى إعمال العقل وتفعيله مع معطيات العقيدة والعلم وتقدم الحياة، فقالوا: إن أول واجب يلزم المكلف أن يأتي به هو النظر والفكر لتحصيل أصول الاعتقاد بالله وحده، ومعرفته ومعرفة صفاته وعدله وحكمه، لينتقل منه إلى تحصيل الإيمان بالرسل وما أنزل عليهم من الكتاب والحكمة، وجواز تكليف الناس بما شاء الله(١).

وكذلك اعتمد المسلمون في نشر دعوة الإسلام على العقل وميزاته، والاعتراف بأنه وسيلة للمعرفة، وطريق الوصول إلى الحقيقة، وترسيخ أركان العقيدة في النفوس على أساس من الحوار والمناقشة والإقناع.

وفي نطاق الاجتهاد والتجديد والتفاعل مع مقتضيات الحياة ورعاية مصالح الناس، جعل العلماء العقل سبيلاً لاستنباط الأحكام التشريعية، بالاعتماد على إدراك مقاصد الشريعة وغاياتها السامية، من رعايا متطلبات الدين أو الاعتقاد، والنفس أو حق الحياة، والانسجام مع العقل وصونه، والنسب أو العرض وطهره، والحفاظ على الأموال وانتعاش الاقتصاد، وتمييز المصالح أو المنافع من المفاسد والمضارّ، والأخذ بالراجح من المصلحتين، ودرء المفاسد بالتدرج من الأسوأ إلى ما دونه، وتقرير الحكم الأصلح أو الأفضل والأسدّ، والأحكم، والأخلد والأدوم، حتى تسعد الأمة، ويطمئن كل مسلم ومسلمة إلى سلامة المنهج المتّبع، والظفر بتحقيق غاية التشريع من التكاليف الإلهية، فيسارع إلى الامتثال والطاعة، قال شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام: «ومن أراد أن يعرف

---

(١) أصول الدين للبغدادي: ص ٢١٠، شرح جوهرة التوحيد للعلامة إبراهيم اللقاني: ص ٤٠، ط محي الدين عبد الحميد.

المتناسبات والمصالح والمفاسد راجحهما ومرجوحهما، فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم يبني عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده، ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته»[١].

وإذا كان العقل رشيداً، وإعماله سديداً، كان دليلاً مقبولاً في الاستدلال والاستنباط في ضوء التوجيهات والمبادئ الربانية، قال الأسد المحاسبي: «الحجة حجتان: عيان ظاهر أو خبر قاهر، والعقل مضمن بالدليل، والدليل مضمن بالعقل، والعقل هو المستدل، والعيان والخبر هما علّة الاستدلال وأصله، ومحال كون الفرع مع عدم الأصل، وكون الاستدلال مع عدم الدليل، فالعيان شاهد يدل على صدق، فمن تناول الفرع قبل إحكام الأصل سفِه»[٢].

وحينئذ يمكن وصف الحكم المستنبط بالاجتهاد والتأمل والعقل بأنه حكم شرعي وحكم عقلي، أي حاصل بدليل عقلي في ضوء الشرع، علماً بأن هناك حكماً شرعياً محضاً مقرراً بصريح النص الشرعي، أن تكون الأحكام نوعين: حكم مقرر بنص الشريعة الإلهية، وحكم ثابت بالعقل والاستنباط.

وكلاهما يسير في هدي الشريعة، ورعاية المصلحة، ودفع المضرة، لأن الموازنة العقلية بين المصالح والمفاسد لا يستغني عنها المجتهد والمجدِّد.

من أمثلة ذلك على اعتبار العقل الذي هو نعمة وهداية أحد أدلة الشريعة ما ذكره الإمام الغزالي وجعله الأصل الرابع من أصول الأدلة، فقال في عنوان: «دليل العقل والاستصحاب: اعلم أن الأحكام السمعية

---

(١) قواعد الأحكام: ١/٨، ط الاستقامة بالقاهرة.
(٢) العقل وفهم القرآن: ص ٢٣٢، دار الفكر، ط أولى ١٩٧١.

لا تدرك بالعقل، ولكن دل العقل على براءة الذمة عن الواجبات، وانتفاء الأحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع.. وهذا علم بعدم الدليل، وليس هو عدم العلم بالدليل، والعلم بعدم الدليل حجة»[١].

وصرح أبو الحسين البصري بأن ما يستنبطه العقل من الفروع يعد من الأحكام الشرعية، فقال: «اعلم أن الأشياء المعلومة بالدليل: إما أن يصح أن تعلم بالعقل فقط، وإما بالشرع فقط، وإما بالشرع وبالعقل. وأما المعلومة بالعقل فقط، فكل ما كان في العقل دليل عليه، وكان العلم بالشرع موقوفاً على العلم به، كالمعرفة بالله وبصفاته، وأنه غني لا يفعل القبيح» وقال في موضع آخر: إن أحداً من الفقهاء لا يمنع من أن نصف أحكام الفروع التي يستدل عليها بالبقاء على حكم العقل بأنها من الأحكام الشرعية، وقد توصف أيضاً بأنها عقلية، على معنى أنها ثابتة بالعقل.

ويؤكد ذلك أن العقل أحد مقاصد الشريعة في المرتبة الثالثة، لما له من أهمية في الحياة والإبداع والسلوك، وعنيت به الشرائع الإلهية كلها فهو أحد الكليات الخمس أو الأصول الخمسة في كل شريعة، وحافظت عليه من طريقين:

طريق تحقيقه وإيجاده، وطريق المحافظة عليه وحمايته من كل سوء، من أجل الحفاظ على الكرامة الإنسانية وتمكين الإنسان به من عمارة الكون وبناء صرح الحياة الطيبة الآمنة. ومن المعلوم أن إيجاده بمنحة أو هبة من الله للإنسان، يجعله نعمة كبرى عليه، تستحق الشكر والتقدير والإعمال، ولولاه لما كان هناك معنى لوجود الإنسان، وتميزه عن سائر مخلوقات الله تعالى.

والحفاظ على العقل يتطلب تنميته بالمعرفة والعلم والعطاء أو الإبداع، فالعقل عقلان: مطبوع (مخلوق) ومسموع (أي مكتسب بتحصيل

---

(١) المستصفى: ١/١٢٧ - ١٢٨ ط مصطفى محمد - مصر.

وسائل العلم والعرفان). كما يتطلب وجوب حمايته من الضرر، فيحرم كل ما يعصف به أو ينقصه ويزيله كتناول المسكرات، وتعاطي المخدرات، ويعاقب عقوبة الحد الشديدة، بجلد المخالف الذي لم يمتثل الحظر الشرعي ثمانين جلدة، ليرتدع وينزجر، ويحفظ كرامته ونعمة الله عليه. ولندرك عظمة العقل ودوره وتأثيره بالموازنة بين عبقري مفكر وبين خامل أو مقلِّد، أو بين عالم وجاهل أمي، أو بين شاب جَلْد ونشيط ومنتج وبين شيخ هرم أصابه الوهن أو المرض أو الجنون أو الخرَف، الذي يتعرض له بعض الناس في سن الشيخوخة، وتلك ظاهرة ملحوظة وملموسة أشار إليها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَىْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْـًٔا﴾ [النحل: ١٦/ ٧٠].

ونرى المريض يبذل كل ما يملك إذا أصيب بفقد الذاكرة أو ضعفها الشديد، ليعود إلى مستوى الحياة العادية والمشرِّفة، لأنه بعقله يُحْتَرم ويعظَّم، وبغير العقل ينبَذُ ويمتَهن، وما أسوأ هذا المصير والتعرض للبؤس الخطير؟!.

إن قيمة العقل مهمة جداً في الإسلام في أصل التكليف، وفي المسؤولية عن الأقوال والأفعال الخاصة والعامة في الحياة الدنيوية وفي عالم الحساب في الآخرة، وهذا دليل على تكريم الإنسان وعدم تعطيله قواه وإمكاناته، وإيجاب تفعيل هذه القوى وشحذها وتنميتها، لأن الإنسان ابن ما يحسن، وما أرفع منزلة المسؤولية المرادفة للكرامة في قول الله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٣٣/ ٧٢] أي بتقصيره في واجبات المسؤولية بعد أن استعد لحملها.

لكن العقول تحتاج لتثقيف وتوعية وإنارة، وأول سبل الإنارة هو الهداية الإلهية، فالعقل الرشيد قاصر الإدراك على الأمور المادية

والمحسوسة وعالم الدنيا. أما الغيبيات أو قضايا المستقبل كمعرفة الله تعالى وشؤون ما وراء الطبيعة أو الآخرة، وشؤون الغد، فالعقل عاجز تماماً عن المغيبات، حتى عقول كبار الفلاسفة الذين وقفوا متحيرين أمام إدراكها ومعرفة حقيقتها أو اختراقها، بدليل اعتراف هؤلاء العباقرة بذلك، وهو ما يقرره القرآن الكريم في آية الغيبيات الخمس: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلۡغَيۡثَ وَيَعۡلَمُ مَا فِي ٱلۡأَرۡحَامِۖ وَمَا تَدۡرِي نَفۡسٞ مَّاذَا تَكۡسِبُ غَدٗاۖ وَمَا تَدۡرِي نَفۡسُۢ بِأَيِّ أَرۡضٖ تَمُوتُۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرُۢ﴾ [لقمان: ٣١/ ٣٤].

وهذا ما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية في جعله النقل أصلاً للعقل بعد وجود النبوة وليس العكس أي «إن العقل أصل النقل» أي في ثبوته في نفس الأمر «فليس العقل أصلاً لثبوت الشرع في نفسه، ولا معطياً له صفة لم تكن، ولا مفيداً له صفة كمال، إذ العلم مطابق للمعلوم المستثنى عن العلم، تابع له، ليس مؤثراً فيه»[(١)] وذلك بدليل الواقع، فإن العقول قديمها وحديثها لم تتمكن من وضع الشريعة، كما أن وجود الرب تبارك وتعالى وما يستحقه من صفات وأسماء، وثبوت الرسالة في نفسها، وثبوت صدق الرسول، وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر، ليس موقوفاً على وجودنا، فضلاً عن أن يكون موقوفاً على عقولنا أو على الأدلة التي نعلمها بعقولنا[(٢)].

ازدواجية العقل والنقل في تطوير الحضارة الإسلامية

من الأصول الإسلامية المقررة لدى المجتهدين أن الشرع هو الأصل، وأن العقل مقدم على ظاهر الشرع عند التعارض[(٣)]، وأن مصدر

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ١/ ٨٧ - ٩١.

(٢) المرجع السابق.

(٣) الإسلام بين العلم والمدنية للشيخ محمد عبده: ص ١١٩.

جميع الأحكام التكليفية والوضعية هو الله تعالى بعد البعثة النبوية وبلوغ الدعوة الإسلامية للعقلاء، سواء بطريق النص أو الاجتهاد، لأن المجتهد مظهر وكاشف للحكم الشرعي، ليس منشئاً أو مبدعاً له من عنده، لقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ﴾ [الأنعام: ٦/ ٥٧].

ولكن علماء الكلام والأصول اختلفوا في معرِّف حكم الله تعالى وطريق إدراكه قبل بعثة الرسل، أي في قابلية العقل لإدراك الأحكام الشرعية من غير طريق النقل[(١)].

فقال الأشاعرة: المعرِّف هم الرسل الكرام خاصة، وليس العقل، فلا يحرم كفر ولا يجب إيمان قبل البعثة النبوية.

وقال المعتزلة والشيعة: إن العقل يمكنه أن يدرك حكم الله في الفعل، ويكلف بفعل ما أدرك حسنه، وترك ما أدرك قبحه.

وتوسط الماتريدية ومنهم الحنفية في ذلك، فقرروا أن العقل يمكنه إدراك الحسن والقبح، لكن لا يكلف الإنسان بشيء قبل ورود الشريعة.

وعلى الرغم من عدم جدوى هذا الخلاف الآن، لكن نجم عنه أن العقل ليس دليلاً مستقلاً عند فقهاء أهل السنة، وهو دليل مستقل عن الكتاب والسنة عند الشيعة، فهو مصدر أول عند الزيدية، ومصدر ثالث عند الإمامية.

وظل للعقل سلطانه عند المعتزلة الذين قالوا: العقل فوق الدين، وهو ما يشيع عند المسيحية السياسية وهو أن العقل أو العلم مقدم على الدين.

---

(١) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ١/ ٢٥، شرح العضد لمختصر ابن الحاجب ١/ ٢٠١، حاشية البناني وشرح جمع الجوامع ١/ ٤٢، المدخل إلى مذهب أحمد: ص ١٣٦، المبادئ العامة للفقه الجعفري: ٣٥٣ وما بعدها.

وجماهير أهل السنة يقررون أنه ليس في الإسلام جعل العقل فوق الدين، أو اعتبار العقل مصدر التشريع الأساسي، وإنما هناك دين مطابق للعقل، وعقل مساعد للدين، ودين موافق للعلم القطعي أو الثبت، وعلم مساعد لاكتشاف حقائق الكون ودلالتها على خالقها[١].

وقد ثبت بالدليل القاطع وتتبع استقراء أحكام الشريعة الإسلامية أنه لا يوجد تعارض بين الدين والعقل، ولا مصادمة لمعطيات العلم، فالعقل الصحيح مفتاح فهم الدين، ولا يخالف الشرع، والعلم سبيل النهوض بالمسلمين وغيرهم، والشرع لا يمكن أن يخالفه العقل الدال على صحته، بل هما متلازمان في الصحة، ويلزم من علمنا بالشرع علمنا بدليله العقلي الدال عليه، كما يلزم من علمنا بذلك الدليل العقلي علمنا بالشرع، لأن العلم بالدليل يستلزم العلم بالمدلول عليه[٢].

وقد ردّ الإمام ابن تيمية في كتابه «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول» على المعتزلة الذين اعتمدوا العقل وأحكامه في اجتهاداتهم، وأوهموا غيرهم اعتمادهم العقل وتقديمه على النص عند التعارض، فقال: «لن يحدث ذلك، لأن الحقيقة واحدة، سواء أكانت عقلية أم سمعية، فإذا حصل التعارض، فهناك خطأ في المنهج الذي اتبعه الباحث».

وسبقه الغزالي إلى ذلك المعنى قائلاً: «من يظن أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية، وأن الجمع بينهما غير ممكن، هو ظن صادر عن عجزه في عين البصيرة، تعوذ بالله منه. وإنما أنت لست تهتدي للطريق لعماك، فالعجب منك أنك لا تحيل عثرتك على عماك، وإنما تحيلها على تقصير غيرك، فهذه نسبة العلوم الدينية إلى العلوم العقلية»[٣].

---

(١) مقاصد الشريعة ومكارمها للشيخ علال الفاسي: ص ٦٤.
(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٥/ ٢٧٠، ٢٨٦
(٣) إحياء علوم الدين: ١/ ٢٠ ط دار القلم - بيروت.

وكذلك الشاطبي ذكر أدلة خمسة على عدم تنافي أدلة الشريعة للعقول وهي بإيجاز:

١ - أنها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعي ولا غيره.

٢ - أنها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفاً بما لا يطاق.

٣ - أن مورد التكليف هو العقل.

٤ - أنه لو كان كذلك لكان الكفار أول من رد الشريعة بالعقل.

٥ - أن الاستقراء على جريانها على مقتضى العقول بحيث تصدقها العقول الراجحة[١].

ويمكننا التوصل إلى هذه الحقيقة الناصعة وهي ازدواج النقل والعقل، وتلازم العقل للنقل، والعلم للشرع، فنحن نجزم بأن النهضة الصناعية الغربية التي قامت في الغرب على أساس العقل والمادة، ينقصها سمو الاتجاه الإسلامي في جعل الحضارة قائمة على أساس من الروح والمادة، والقيم الموضوعية المجردة، والأخلاق الرفيعة، واحترام كرامة الإنسان، والتزام منهج الحق والعدل والمساواة والحرية في مسيرة الحياة الإسلامية.

وإن الحضارة الإسلامية لا تقلع أو تخلَّد إلا في ضوء الشرع والعقل والعلم، وليس لأي منصف أن يصف الإسلام بالتخلف في ركب الحضارة، وإنما سمة التخلف بسبب تخلف المسلمين وظروفهم السيئة، وغياب القيادة الحازمة والناجحة في رسم مخطط الحاضر والمستقبل، فقد استطاعت اليابان بقيادتها الحكيمة والصارمة إيجاد حضارة قوية ضاهت حضارة الغرب ونافسته بل تفوقت عليه أحياناً في غضون خمسين سنة.

---

(١) الموافقات ٣/ ٢٧ - ٢٨، ط مصطفى محمد - القاهرة.

إن تطور الحضارة الإسلامية مرهون بمشاركة العقل للنقل أو الشرع، ففي ذلك الخير كله، وتحقيق أحلام المستقبل، وتقويم واقع الحياة، وهذا هو طريق النهضة المصرح به في قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسۡتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمۡ لِمَا يُحۡيِيكُمۡۖ﴾ [الأنفال: ٨/ ٢٤] والمراد بالإحياء والحياة الطيبة هو النهضة والتقدم على أسس صحيحة وشاملة.

تجديد دراسة العقل بين العقل والنقل

إن تحرك الأمة العربية ومبادرتها للنهوض والتقدم لا يحتاج إلا إلى عزيمة الشجعان الجريئين، الذين يندفعون بغيرة وحزم وإخلاص لبناء شخصية الأمة ووحدتها وانطلاقها نحو مستقبل زاهر، وإيجاد كيان قوي متكامل.

وعلى جماهير الأمة المسلمة أن تعي أن درب بناء المستقبل ليس مفروشاً بالورود، وأن على كل واحد من الأمة مسؤوليات وواجبات جساماً تتطلب التضحية والعمل الدؤوب.

وعلى المسلم والمسلمة أن يدرك كل منهما أن شريعة الله الخالدة هي الحاكمة في قضايا العقيدة والعبادة، وأصول التعامل، والأخلاق والآداب الملازمة لكل شؤون الحياة الشخصية والأسرية والاجتماعية العامة. ودائرة الشريعة مقصورة على تقرير الحلال والحرام، وشؤون المعاد، وما عداها فهي دائرة أوسع، وأفق أرحب يتحرك فيها الإنسان بفكره وعقله ووعيه وقلبه.

ودائرة غير الشريعة تشمل كل قضايا الحياة الدنيوية التي لا بد من تعميرها وحل مشكلاتها بنحو سريع، ومنطلق الأمة ومنهجها واضح في آيات كثيرة، منها:

- ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [الأنبياء: ٢١/ ١٠٥]. والمراد: الصالحون لعمارتها والتخطيط الناجح فيها.
- ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: ٢٨/ ٧٧] وهذه معالم وأصول الحضارة الإسلامية الأربعة: العمل للدنيا، والعمل للآخرة، وإحسان العمل، ومحاربة الفساد.
- ﴿وَالْعَصْرِ (١) إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (٢) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ [العصر: ١٠٣/ ١-٣] وهي تقرِّر أركان الحياة الطيبة الأربعة: الإيمان، والعمل الصالح، وملازمة الحق والعدل، والتواصي بالصبر والمصابرة على شؤون الحياة.

وقوله ﷺ: «أنتم أعلم بأمر دنياكم»[١]. دعوة صريحة قوية لتدبير شؤون الدنيا بعقول أبنائها وبناتها، وتفويض لهم بإعمال أفكارهم في قضاياها وتقدّمها وعمرانها، وليس المعنى الجهل بها أو الغض من متطلبات الدنيا.

وليس التحرر العقلي الذي يفخر به الغربيون بمعنى التفلت من كل شيء حتى الدين إلا عبثاً بمقدرات الإنسان، وانحلالاً من القيم العليا إلا في حدود تحقيق المصلحة المادية، وهذا على عكس المفهوم الإسلامي الذي يحض على العناية بشؤون المادة والدنيا، ولكن ضمن معايير الأخلاق والاعتبارات الإنسانية، فحقق الإسلام في نظرته للإنسان أمرين عظيمين هما:

(١) أخرجه مسلم عن أنس وعائشة رضي الله عنهما.

- استقلال الإرادة.
- واستقلال الرأي والفكر[1].

وأدى هذا الاتجاه إلى إنعاش العلم والمعرفة، ونبذ التقليد الأعمى وذم المقلدين الذين يحاكون الأجداد والآباء من دون محاكمة ولا عقل ولا موازنة، كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ٢/ ١٧٠].

وفي مقابل ذمّ هؤلاء المقلِّدين المتحجرين امتدح الله المبدعين والعاملين في آيات كثيرة، منها: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ٩/ ١٠٥] ومنها: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر: ٣٩/١٨] أي يميزون بعقولهم بين ما يسمعون، فيأخذون بالأحسن، ويتركون القبيح.

إن العقل الإنساني بهداية الله تعالى وتوفيقه كفيل - إذا اقترن بالهمة العالية والعزيمة والإرادة الصلبة والإخلاص والجرأة - بأن يحقق العجائب، ويُسعد البشرية، ويتجاوز كل أوضاع التخلف، وهو قادر بعد تجاوز السلبيات أن يحل مختلف المشكلات الدينية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية للمجتمعات الإسلامية وغيرها. ولا سيما في عصرنا الحاضر، لإثبات الذات، وتبديد الاتهامات، وتحقيق التنمية والتخلص من كل مظاهر الركود والخمول، على أساس علمي سليم وبحث علمي عميق.

والله يحب المحسنين.

---

(١) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده: ١٦٠.

كيف نفهم السنة النبوية*؟

تقديم

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد:

فإن السنة النبوية التي هي أقوال الرسول ﷺ وأفعاله وتقريراته هي المصدر الثاني للتشريع الإسلامي بنصوص القرآن الكريم وإجماع الأمة. ولا يجادل أو ينكر ذلك إلا كل جاحد أو مكابر أو منافق، ولا يجرؤ أحد على تجاوز السنة؛ لأنها الأرضية الخصبة المباركة التي حددت معالم التشريع، فأوضحت مجمله، وخصصت عمومه، وقيدت إطلاقه، وترجمت أحكام الشريعة إلى واقع عملي، وسنة متبعة، وسيرة نقية واضحة كالشمس، لا يزيغ عنها إلا هالك.

ولكن نطاق العمل بالسنة محل اختلاف بين العلماء، ما بين مشدِّد وموسِّع، والخلاف قديم في الجملة، قريب في جانبيه من الناحية العملية، حيث نجد المذاهب الإسلامية متقاربة النتائج أو الآثار في تطبيق السنة، ولكل مذهب منهج أو طريق، والمقصد واحد، وهو استنباط الأحكام

---

* ندوة (السنة النبوية بين الغلو والتفريط) الندوة السنوية للأستاذ حسن التل في الأردن.

الشرعية من السنة الصحيحة، التي استقرت في الحياة الإسلامية، ولم تعدّل أو تنسخ بطريق علمي ثابت.

وهذا بحث في فلك فقه الحديث أو السنة، أو كيفية فهم السنة فهماً دقيقاً وأصيلاً، ينحصر في أمرين:

- أفعال الرسول ﷺ عند أصوليي الحنفية.
- أحاديث الأحكام والأسس التي تراعى في تحليلها.

علماً بأن سنة النبي ﷺ جامعة للأمر والنهي والخاص والعام وغيرها من أقسام الكلام أو الخطاب التشريعي.

والتعبير بالسنة أولى من لفظ الخبر أو الحديث؛ لأن لفظ السنة شامل لقول الرسول وفعله ﷺ.

أفعال الرسول ﷺ عند أصوليي الحنفية

الفعل الصادر من النبي ﷺ بقصد التشريع أو الاقتداء والاهتداء به، مثل القول، والمقتدى به إما مباح أو مستحب، أو واجب أو فرض.

قال في كشف الأسرار[(١)]: الأقرب إلى الصواب أن الأفعال ثلاثة أقسام: واجب، ومستحب، ومباح، وأرادوا بالواجب الفرض؛ لأن الواجب الاصطلاحي ما ثبت بدليل فيه اضطراب، ولا يتصور ذلك في حقه عليه السلام؛ لأن الدلائل الموجبة كلها في حقه قطعية.

ويمكن أن يحمل التقسيم الرباعي على أن المراد تقسيم أفعاله بالنسبة إلينا، وحينئذ يتحقق فيها الواجب الاصطلاحي، لتصور ثبوت وجوب بعض أفعاله في حقنا، بدليل مضطرب.

---

(١) كشف الأسرار على أصول البزدوي للبخاري ٢/ ٩٢٠.

وغير المقتدى به إما مخصوص به، أو يفعله من غير قصد، وهو المسمى بالزّلة، ولا بد من أن ينبّه عليها، لئلا يقتدى به فيها.

وعليه، تكون أفعال النبي ﷺ ثلاثة أقسام(١):

الأول - الأفعال الجبليّة التي يقوم بها الرسول ﷺ بحكم الفطرة أو الجبلّة الإنسانية، مثل التنفس والقيام والقعود والأكل والشرب ونحوها، مما لا يخلو ذو روح عنها، فإنها على الإباحة بالنسبة إليه وإلى أمته بلا خلاف، بشرطين وهما:

١- ألا يكون هذا الفعل بياناً لمجمل الكتاب، فإنه حينئذ يكون تابعاً للمبين في الوجوب والندب والإباحة.

٢- وألا يكون امتثالاً وتنفيذاً لأمر سابق، فإنه تابع للأمر أيضاً بالاتفاق في الوجوب والندب.

الثاني - الأفعال التي ثبت كونها من خصائص النبي ﷺ كإباحة الوصال في الصيام، واختصاصه بوجوب صلاة الضحى، والأضحى، والوتر، والتهجد بالليل، وإباحة الزيادة في الزواج على أربع نسوة، وغير ذلك، فحكم هذه الخصائص أنه لا يقتدى به فيها، وتعدُّ خاصة به بالاتفاق.

الثالث - الأفعال المجردة عما سبق، وإنما المقصود بها التشريع، فهذه نطالَب بالتأسي والاقتداء بها، غير أن صفتها الشرعية تختلف بحسب الوجوب أو الندب أو الإباحة، وتعرف صفتها مما يأتي:

١- فإن كانت هذه الأفعال واردة بياناً لمجمل من القرآن، أو تقييداً لمطلق، أو تخصيصاً لعام، فحكمها حكم ما بينته من وجوب وندب. ويعرف البيان إما بصريح القول، مثل قوله ﷺ في

---

(١) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٢/ ١٨٠-١٨١، كشف الأسرار ٢/ ٩٠٩ وما بعدها، التلويح على التوضيح للتفتازاني ٢/ ١٤.

الصلاة: «صلوا كما رأيتموني أصلي»[١]، وفي الحج: «خذوا عني مناسككم»[٢]. وإما بقرائن الأحوال، كقيامه بفعل صالح للبيان عند الحاجة إليه، كقطعه يد السارق من الرسغ، فإنه بيان لقوله تعالى: ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٥/ ٣٨]. وكتيممه إلى المرفقين، فإنه بيان لقوله تعالى: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ [المائدة: ٥/ ٦].

ففي هذه الأحوال يكون البيان تابعاً للمبين في الوجوب والندب والإباحة. والأمة تكون بأفرادها مثل النبي في كونهم متعبَّدين في التأسي به، بإتيان مثل ذلك الفعل على تلك الصفة.

٢- وإن لم يظهر كون الفعل للبيان، بل ورد ابتداء، فإما أن تعرف صفته الشرعية أو لا تعرف، فإن عرفت صفته من وجوب أو ندب أو إباحة، فإن أمته في الفعل مثله، وهو الرأي الحق، كما قال الشوكاني[٣]، والدليل هو القرآن، وفعل الصحابة.

أما القرآن فقول الله تعالى:

- ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ [الحشر: ٥٩/ ٧].
- ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [آل عمران: ٣/ ٣١].
- ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٢٤/ ٦٣].

---

(١) أخرجه أحمد والبخاري عن مالك بن الحويرث رضي الله عنه.
(٢) أخرجه أحمد ومسلم والنسائي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه، بلفظ: «لتأخذوا عني مناسككم».
(٣) إرشاد الفحول ص٣٢.

- ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٣٣/ ٢١].
- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ [النساء: ٤/ ٥٩].

وأما الصحابة فكانوا يرجعون إلى فعله ﷺ احتجاجاً واقتداء به في وقائع كثيرة، كما فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه في تقبيل الحجر الأسود، وقال: (لولا أني رأيت رسول الله ﷺ يقبّلك ما قبلتك)[١].

فإن جهلت صفة الفعل الشرعية، نظرت فإن ظهر فيه قصد القربة، بأن كل مما يتقرب به إلى الله عز وجل، كصلاة ركعتين من غير مواظبة عليهما، فيدل على الندب؛ لأنه أقل ما يفيده جانب الرجحان؛ لأن ظهور قصد القربة دليل على أن الفعل مطلوب.

وإن لم يظهر فيه قصد القربة، كالبيع والمزارعة ونحو ذلك من جملة المعاملات، ففعله يدل على الإباحة بالإجماع.

■ التعارض بين الفعلين

لا يجوز ولا يصح وقوع التعارض بين الأفعال، بحيث يكون البعض منها ناسخاً لبعض، أو مخصصاً له؛ لأنه إن لم تتناقض أحكام الفعلين، فلا تعارض، وإن تناقضت فلا تعارض أيضاً؛ لأن المتماثلين كصلاة الظهر في وقتين، أو المختلفين الجائز اجتماعهما كالصلاة والصوم، لا تعارض بينهما، كما هو ظاهر؛ لأنه في حال التماثل يجوز أن يكون الفعل في ذلك الوقت واجباً، وفي مثل ذلك الوقت بخلافه؛ لأن الفعل لا عموم له، فلا يشمل جميع الأوقات المستقبلية، ولا يدل على التكرار، كما قال جمهور أهل الأصول[٢].

---

(١) أخرجه الجماعة (أحمد وأصحاب الكتب الستة) عن عمر رضي الله عنه.

(٢) التقرير والتحبير ٣/ ٢، فواتح الرحموت ٢/ ١٨٩، إرشاد الفحول للشوكاني ص٣٤.

وأما في حال الاختلاف، أي الفعلان المختلفان اللذان لا يتصور أحد اجتماعهما وتتناقض أحكامهما، كما لو صام في وقت معين، وأكل في مثل ذلك الوقت، فإنه لا تعارض بينهما أيضاً، لجواز أن يكون الفعل في وقت واجباً أو مندوباً أو جائزاً، وفي مثل ذلك الوقت بخلافه، من غير أن يكون مبطلاً لحكم الأول، لأنه كما يقول الأصوليون: (لا عموم للفعل) فلا يشمل جميع الأوقات المستقبلية، ولا يدل على التكرار، كما تقدم.

لكن إذا كان مع الفعل الأول قول مقتضٍ لوجوب تكراره، فإن الفعل قد يكون ناسخاً أو مخصصاً للقول، لا للفعل ذاته، فلا يتم التعارض بين الفعلين أصلاً.

■ تعارض القول مع الفعل

إذا وقع التعارض بين القول والفعل، مثل نهيه ﷺ عن استقبال القبلة واستدبارها في أثناء الغائط والبول، وجلوسه لقضاء الحاجة في البيوت مستقبل بيت المقدس، ففيه أحوال ثلاثة: إما أن يكون القول متقدماً، أو على العكس، أو أن يجهل الحال[(١)].

١- إذا كان القول متقدماً على الفعل، كما إذا فعل النبي ﷺ فعلاً، وقام الدليل على أنه يجب علينا اتباعه فيه، فإنه يكون ناسخاً للقول المتقدم عليه المخالف له، سواء أكان ذلك القول عاماً، أم خاصاً بالنبي، أم خاصاً بنا، مثال الأول وهو العام، أن يقول: صوم يوم كذا واجب علينا، ثم يفطر ذلك اليوم، وأما التعارض في الخاص بالنبي ﷺ فلا يؤثر في حق الأمة.

---

(١) المعتمد لأبي الحسين البصري ١/ ٣٩٠، إرشاد الفحول ص٣٤ وما بعدها.

فإن لم يدل الدليل على أنه يجب علينا أن نتبعه في ذلك الفعل، كالأفعال الجبلّية، فلا يكون الفعل ناسخاً للقول، بل مخصصاً له إذا كان القول المتقدم عاماً، ولم يعمل بمقتضاه.

٢- إذا كان القول متأخراً عن الفعل الذي دلَّ الدليل على أنه يجب علينا اتباعه فيه، نحو أن يصلي النبي ﷺ إلى بيت المقدس ويقول بعدئذ: الصلاة إلى بيت المقدس غير جائزة، فهنا ثلاثة أحوال، فيما إذا دل الدليل على وجوب تكراره على أمته، فإن لم يدل على التكرار، فلا تعارض أصلاً.

أ- إذا كان القول المتأخر عاماً أي متناولاً له ﷺ ولأمته، فإنه يكون ناسخاً للفعل المتقدم، كما إذا صام يوم عاشوراء مثلاً، وقام الدليل على وجوب تكراره وعلى تكليفنا به، ثم قال: لا يجب علينا صيامه، فإن هذا القول ينسخ الفعل المتقدم.

ب- إذا كان القول المتأخر خاصاً به ﷺ، كما إذا قال في المثال السابق: لا يجب علي صيامه، فإنه يكون ناسخاً في حقه ﷺ، وأما أمته فلا تعارض بالنسبة إليها، لعدم تعلق القول بهم، فيستمر تكليفهم به.

جـ- إذا كان القول المتأخر خاصاً بالأمة، كما إذا قال في المثال السابق: لا يجب عليكم أن تصوموا، فلا تعارض فيه بالنسبة إلى النبي ﷺ، فيستمر تكليفه به، وأما في حق الأمة فإنه يدل على عدم التكليف بذلك الفعل. غير أنه إذا ورد القول قبل صدور الفعل منا، فيكون مخصصاً للفعل المتقدم، أي مبيناً لعدم الوجوب، وإن ورد بعد صدور الفعل، فيكون ناسخاً للفعل المتقدم.

٣- إذا كان المتأخر من القول والفعل مجهولاً فيحقق التعارض بنحو ظاهر، فيرجح أحدهما - عند الحنفية[1] - على الآخر إن أمكن، بطريق من طرق الترجيح، كترجيح المحرِّم على المبيح، وترجيح أحد خبري الآحاد بضبط الراوي، أو عدالته، أو فقهه، ونحو ذلك. فإن تعذر الترجيح، فيلجأ إلى الجمع والتوفيق بين القول والفعل بالتخصيص أو غيره، فإن لم يمكن الجمع، فيقدم عند جمهور الأصوليين القول على الفعل؛ لأن القول يدل بنفسه على مقتضاه من غير واسطة. أما الفعل فإنه لم يوضع للدلالة، وإن دل فإنما يدل بواسطة القول، مثل: «صلوا كما رأيتموني أصلي». فإن دلالة الفعل، وهو صلاة الرسول ﷺ حصلت بواسطة هذا القول.

وخلاصة القول: إن أفعال الرسول ﷺ التشريعية مثل أقواله هي حجة، وتختلف صفتها الشرعية وجوباً أو ندباً أو إباحة، إما بحسب ما بينته من القرآن الكريم، فللبيان حكم المبيَّن، بصريح القول أو بقرائن الأحوال، وإما بمعرفة صفته الشرعية من وجوب أو ندب أو إباحة؛ لأن الرسول ﷺ هو الأسوة والواجب إطاعته بنصوص كثيرة من القرآن الكريم، وإما بظهور قصد القربة من فعله، فيكون مندوباً، وإلا كان مباحاً؛ لأنه القدر المتيقن من صدور الفعل منه، وهو أدنى درجات أو مراتب التكليف.

ويكون الفعل المتأخر ناسخاً للقول المتقدم المعارض له، أو على العكس، إذا عرف تاريخ كل منهما، فإن جهل تأَخُّرُ أحدهما قدّم القول؛ لأنه الموضوع للدلالة في الأصل البياني، ولا يتصور التعارض بين الفعلين؛ لأن الفعل لا عموم له، فلا يشمل جميع الأوقات المستقبلية، ولا يدل على التكرار.

---

(١) فواتح الرحموت ٢/ ١٨٩، مرآة الأصول ٢/ ٣٧٢، التقرير والتحبير ٣/ ٣.

أحاديث الأحكام والأسس التي تراعى في تحليلها

تناولت السنة النبوية بمنهج تفصيلي أكثر من القرآن الكريم جميع شؤون الحياة العقدية والتعبدية والأخلاقية والتعاملية والسيرة، فكانت موضوعات السنة شاملة ما يلي:

١- أحاديث العلم والمعرفة والإخلاص والنية.

٢- العقائد المتعلقة بأصول الإيمان والإسلام، والغيبيات والسمعيات، والبعث، وأهوال القيامة، وصفات الجنة والنار.

٣- أحكام العبادات والمعاملات (العُقود والتصرفات)، والجنايات والحدود، والأسرة (الزواج والطلاق وتوابعهما) والمواريث، والجهاد، وعلاقات المسلمين بغيرهم في داخل الدولة الإسلامية وخارجها.

٤- أحاديث الفضائل والآداب والأخلاق، والبر والصلة، والعادات (في الطعام والشراب واللباس والنوم والجلوس والرؤيا والسلام والسفر، ونحو ذلك). وهذا القسم ليس مجرد دعوة أدبية أو كمالية، وإنما يكون حكم العادة واجباً أو مندوباً أو مباحاً أو حراماً.

٥- أحاديث التوبة والزهد، وقراءة القرآن والتفسير، والأذكار والأدعية، وكرامات الأولياء وفضلهم. وهذا القسم يبني الشخصية المسلمة بناءً سوياً معتدلاً، من غير إفراط ولا تفريط، فهو صمام أمان من الانحراف، أو التهور والطيش، أو العصيان والفساد.

٦- أحاديث الشمائل والخصال والسيرة النبوية، والمعجزات وتنبؤات المستقبل، وقصص الأنبياء السابقين، والطب النبوي.

والذي يهمنا هنا أحاديث الأحكام، وقد حدد ابن العربي مقدارها بثلاثة آلاف، ونقل عن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله أن الأصول التي يدور عليها العلم عن النبي ﷺ ينبغي أن تكون ألفاً ومئتين[١]. وهذا التحديد تقريبي؛ لأن أحاديث الأحكام كثيرة موزعة في مصادر السنة المختلفة، لذا قال الشوكاني: «والحق الذي لا شك فيه ولا شبهة أن المجتهد لا بد أن يكون عالماً بما اشتملت عليه مجاميع السنة التي صنفها أهل الفن، كالأمهات الست (وهي صحيح البخاري، ومسلم، وسنن أبي داوود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه) وما يلحق بها كسنن البيهقي، والدارقطني، والدارمي، مشرفاً على ما اشتملت عليه المسانيد والمستخرجات والكتب التي التزم مصنفوها الصحة، مثل صحيح ابن خزيمة، وصحيح ابن حبان، وصحيح الحاكم النيسابوري، حتى لا يلجأ المجتهد إلى القول بالرأي أو القياس، مع وجود النص، وهذا ما يتعلق بسنن الحديث»[٢].

ويمكن الاعتماد في الغالب على كتابين مشهورين دراسيين في الكليات الجامعية وهما: بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام للحافظ ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) بشرح سبل السلام للصنعاني (١١٨٢هـ) وقد بلغت أحاديثه ١٤٨٨ حديثاً، ومنتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار لشيخ الحنابلة ابن تيمية الجد وهو أبو البركات مجد الدين بن عبد السلام (٥٩٠-٦٥٢هـ) وهو جد شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (٦٦١-٧٢٨هـ)، وقد اشتمل هذا الكتاب على ٥٠٢٩ حديثاً وله شرح مشهور هو نيل الأوطار لقاضي القضاة اليماني محمد بن علي بن محمد الشوكاني (١٢٥٠هـ).

---

(١) إرشاد الفحول ص٢٢١.

(٢) المرجع السابق.

وأما الأسس الواجب اتباعها في تحليل أحاديث الأحكام وفهمها واستنباط أحكامها فهي نوعان: الأول - شكلي، والثاني - موضوعي.

أما الناحية الشكلية في الأحاديث فهي البوابة أو النافذة الأولى لتقييم أو تقويم الحديث، وهي معرفة سند الحديث أي طريق وصوله إلينا، من تواتر أو شهرة أو آحاد، ومعرفة حالة الرواة من جرح وتعديل، فتقبل رواية العدل الضابط عن مثله إلى منتهى السند من غير شذوذ ولا علة قادحة، وهذا ضابط الحديث الصحيح، ويلحق به الحديث الحسن الذي يكون فيه ضبط الراوي أقل، فإذا كان الراوي متصفاً بالعدالة والضبط، أي الحفظ، والسماع عمن تلقى الحديث في السلسلة إلى الصحابي، كانت روايته مقبولة. وهذا لتمييز صحيح السنة من ضعيفها، وهو فن تخريج الحديث وبيان طرقه، واختلاف ألفاظه، وما قيل فيه من صحة أو ضعف وسبب ضعفه، وأقوال أئمة هذا الشأن فيه، وإبداء الرأي الراجح في ذلك. فإذا كان الحديث صحيحاً أو حسناً، كان ثابتاً مقبولاً، ومحطة لاستنباط الأحكام الشرعية منه.

وقد عني علماء الحديث بالسند عناية فائقة، فوضعوا علم مصطلح الحديث، وأبانوا الشروط الدقيقة لقبول الأخبار، ونقدوا حال الرواة، وانفردوا بهذا العلم التوثيقي الذي لا نظير له في العالم، كما انفرد الفقهاء بعلم أصول الفقه، ووضعوا ضوابط كثيرة أهمها خمسة عشر ضابطاً لقبول المتن، كما سيأتي بيانه.

ويمكننا الاعتماد في العصر الحاضر على جهود العلماء المعاصرين في تنظيم وتبويب وتصنيف الموسوعات الحديثية التي بلغت في العالم الإسلامي سبعة وعشرين مشروعاً فأكثر، وبخاصة ما تقوم به مراكز السنة والسيرة النبوية في المدينة المنورة وغيرها، وما ينشره بعض الأشخاص من دراسات تتعلق بدرجة الحديث صحة وضعفاً، مع التحفظ على ما قد

يكون هناك من تعارض عند الباحث نفسه أو بين الباحثين، وهذا هو الأساس الأول للنظر في الحديث، فلا يقبل إلا الثابت أو الحسن، ويترك في مجال استنباط أحكام الشريعة الثابتة العمل بالضعيف، وينبذ الموضوع نهائياً.

وحينئذ ينبغي تنقيح مدونات الفقه الإسلامي من الأحكام المستخلصة من الأحاديث غير الثابتة، بالاعتماد على محاور الحديث الصحيح والحسن فقط. وستكون الأحاديث الثابتة أيضاً هي المُعوَّل عليها في علوم التفسير والتوحيد وغيرهما من العلوم الدينية، لأن الحديث الموضوع ضرر محض على الأمة، والضعيف بالغ الأثر في مجال الأحكام الشرعية الدائمة، إذ لا يقبل في تقرير حكم شرعي.

وليس من الضروري في مجال استنباط الأحكام أن نجد حديثاً لكل مسألة أو حادثة قديمة أو مستجدة، وإنما يمكننا الاعتماد على الأصول الشرعية الاعتقادية، وقواعد الشريعة الكلية، ومقاصد الشريعة العامة، لتحقيق التطابق مع إرادة الله في الكون والإنسان، والتزام روح التشريع وآفاقه الكبرى في رعاية المصالح العامة، ودرء المفاسد، وإخلاء العالم من الشرور والمضار والفتن، والحفاظ على وحدة الأمة، ونبذ كل أنواع التفرقة السياسية والإقليمية والطائفية والعصبية المذهبية الضيقة أو الخانقة أو القاتلة.

وأما الناحية الموضوعية في الحديث، وهي ما يسمى بمتن الحديث، فهي أيضاً كانت محل عناية المحدثين والفقهاء، وإن كانت العناية واضحة التأصيل والترسيخ والتبويب في مجال دراسة السند أكثر من المتن، لكنهم لاحظوا ذلك بنحو أساسي أو بدهي، على عكس ما يوجه لهم من الاتهام في هذا المجال، وكان نقدهم للأخبار يشمل الأمرين معاً: نقد السند، ونقد المتن.

أما نقد السند، فيشمل ضوابط درجة الحديث، وعلامات الوضع.

أما ضوابط درجة الحديث، فإن المحدثين كما تقدم قسموا الحديث إلى ثلاثة أقسام: صحيح، وحسن، وضعيف.

والصحيح هو ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله، حتى ينتهي إلى النبي ﷺ أو إلى الصحابي أو التابعي، من غير شذوذ ولا ردّ، ولا تعليل بعلة قادحة(١).

والحسن هو ما اتصل سنده بعدل خف ضبطه، من غير شذوذ ولا علة، وهو نوعان: الحسن لذاته، وهو ما ذكرناه، الذي يرويه راوٍ خف ضبطه. والحسن لغيره، وهو ما كان في إسناده مستور، لم تتحقق أهليته، وعضد براوٍ معتبر من متابع أو شاهد(٢).

والضعيف هو ما لم تجتمع فيه صفات الصحيح ولا صفات الحسن، أو ما لم تجتمع فيه صفات القبول، سواء في سنده أو في متنه(٣).

وقد فرغ العلماء من بيان درجات الأحاديث هذه، فميزوا الثابت من الضعيف.

وأما ضوابط وضع الحديث فهي إما في السند أو في المتن(٤).

وعلامات الوضع في السنة كثيرة، أهمها:

١- كون الراوي كذاباً.

---

(١) الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث (لابن الصلاح) للحافظ ابن كثير ص٦، شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر للحافظ ابن حجر ص٨، تدريب الراوي للسيوطي ص٢٢.
(٢) الباعث الحثيث ص٢٨، شرح نخبة الفكر ص٨، ١١.
(٣) الباعث الحثيث ص٢٥ وما بعدها، فتح المغيث للعراقي ١/ ٦٧، تدريب الراوي ص١١٧.
(٤) السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي للدكتور مصطفى السباعي ص١١٤-١٢٠.

٢- اعتراف واضعه بالوضع.

٣- رواية الراوي عن شيخ لم يثبت لقياه له، أو ولد بعد وفاته.

٤- رعاية المصلحة أو الهوى، كالأحاديث التي وضعتها الفرق والمذاهب السياسية المعارضة، من خوارج وشيعة متطرفة، ومجاملة الخلفاء كإضافة: (أو جناح) في حديث: «لا سبق إلا في خف أو حافر أو نصل». وترويج السلعة كوضع محمد ابن الحجاج النخعي بائع الهريسة حديث: «الهريسة تشد الظهر». والترهيب من شيء أو الترغيب فيه، مثل أحاديث فضائل السور القرآنية، وثواب الأعمال المبالغ فيه.

وعلامات الوضع في المتن كثيرة أيضاً، أهمها:

١- ركاكة اللفظ بحيث يدرك العربي الفصيح السليم البيان أن مثل هذا اللفظ ركيك، لا يصدر عن فصيح، ولا بليغ، فكيف بسيد الفصحاء وهو النبي ﷺ؟ القائل عن نفسه: «بعثت بجوامع الكلم»[١]، «أنا أعربكم، أنا من قريش، ولساني لسان بني سعد بن بكر»[٢].

٢- فساد المعنى بأن يخالف الحديث بدهيات العقول، مثل: «أن سفينة نوح طافت بالبيت سبعاً، وصلّت عند المقام ركعتين». أو يخالف قواعد الأخلاق، مثل: «جور الترك ولا عدل العرب». أو يدعو إلى الشهوة والفساد، مثل: «النظر إلى الوجه الحسن يجلي البصر». أو يخالف الحس والمشاهدة مثل: «لا يولد بعد المئة مولود لله فيه حاجة». أو يعارض قواعد الطب المتفق عليها مثل: «الباذنجان شفاء من كل داء» أو

(١) أخرجه البخاري ومسلم والنسائي عن أبي هريرة، وهو صحيح.

(٢) حديث مرسل صحيح، أخرجه ابن سعد عن يحيى بن يزيد السعدي، رمز له السيوطي بالصحة.

يصادم ما يوجبه العقل أو الفطرة لله من تنزيه وكمال، نحو: «إن الله خلق الفرس فأجراها، فعرقت، فخلق نفسه منها». أو يخالف قطعيات التاريخ مثل: «عوج بن عنق طوله ثلاثة آلاف ذراع». أو يشتمل على سخافة أو أسطورة أو خرافة، مثل: «الديك الأبيض حبيبي وحبيب حبيبي جبريل».

وهكذا كل ما يرده العقل بداهة فهو باطل مردود، قال ابن الجوزي: «ما أحسن قول القائل: كل حديث رأيته تخالفه العقول، وتناقضه الأصول، وتباينه النقول، أنه موضوع».

٣- مخالفة صريح القرآن بحيث لا يقبل التأويل مثل «ولد الزنا لا يدخل الجنة إلى سبعة أبناء». فإنه مخالف لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ٦/ ١٦٤]. أو يخالف السنة المتواترة، مثل: «إذا حدثتم بحديث يوافق الحق، فخذوا به، حدَّثت به أو لم أحدِّث». فإنه مخالف للحديث المتواتر: «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار». أو يخالف قواعد القرآن والسنة، مثل: «من ولد له ولد فسماه محمداً، كان هو ومولوده في الجنة». فإنه مخالف للحكم المقطوع به في الشرع من أن النجاة بالأعمال الصالحة، لا بالأسماء والألقاب. أو يخالف الإجماع، مثل: «من قضى صلوات من الفرائض في آخر جمعة من رمضان، كان ذلك جابراً لكل صلاة فاتته في عمره إلى سبعين سنة». فهذا مخالف لما أجمع عليه من أن الفائتة لا كفارة لها إلا قضاؤها بذاتها. أو يخالف قواعد العلم والواقع، مثل: «يوم صومكم يوم نحركم». فإنه وإن وافق واقع الصدفة أحياناً، فلا يتفق دائماً يوم الأضحى مع بدء الصوم.

٤- مخالفة حقائق السيرة والتاريخ، مثل وضع النبي الجزية على أهل خيبر، مع أن آية الجزية نزلت بعد عام تبوك، وأن معاوية أسلم عام الفتح فتح مكة، وأن النبي ﷺ دخل الحمام بغير مئزر، مع أنه لم يدخل حماماً قط؛ لأن الحمامات لم تكن معروفة في عصر النبي في الحجاز.

٥- تأييد أهواء الراوي، كرواية الشيعي المتعصب حديثاً غير ثابت يتضمن الإشادة بفضائل علي وآل البيت، ورواية المرجئ في مذهب الإرجاء، كادعاء حبة بن جوين المغالي في التشيع أن علياً عبد الله مع الرسول قبل أن يعبده أحد بخمس أو سبع سنين.

٦- معارضة الحديث لما تتوافر الدواعي على نقله، بأن يتفرد راوٍ فيما شأنه الاشتهار والتداول، كحديث الشيعة بالوصاية لعلي في حديث (غدير خم) فإن من إمارات وضعه التصريح بإعلانه بين الصحابة، ثم اتفاقهم جميعاً على كتمانه، وقت استخلاف أبي بكر رضي الله عنه، وهذا مستحيل عادة، لما اشتهر به الصحابة من العدالة بتعديل الله في قرآنه، أما ادعاء رفض نظرية عدالة الصحابة بسبب وجود فساق وكفار فيهم من أجل النفاق، فهو في غير محله؛ لأن المنافقين لا يقال لهم صحابة. وقد صرح ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة (١/ ١٣٥) بأنه لا يوجد نص صريح قاطع على خلافة علي، لا يوم الغدير، ولا خبر المنزلة، ونحوهما من الأخبار الواردة من طرق العامة وغيرها، وإنما النص على السمع والطاعة لولي الأمر، ولو كان هناك نص على خلافة علي، لتمسك به علي رضي الله عنه بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم.

٧- المبالغة والإفراط في الثواب العظيم على الفعل اليسير، أو الوعيد الشديد على الأمر الصغير، مثل: «من صلى الضحى كذا وكذا ركعة، أُعطي ثواب سبعين نبياً». ومثل التهديد بالعذاب الشديد على بعض المنكرات التي يتكرر الإعلان عنها كل عام عن شخص في حرم المدينة المنورة.

وقد فرغ المحدثون من تفنيد هذه المزاعم، وصنفوا الكتب في الموضوعات، مثل كتاب (اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة) للسيوطي.

ضوابط فهم السنة النبوية

لا تختلف ضوابط فهم السنة النبوية عن ضوابط فهم القرآن الكريم؛ لأن كلاً من القرآن والسنة بلسان عربي مبين، فتفهم الكلمات والتراكيب والجمل في ضوء مفاهيم اللغة العربية، فيعمل بالمحكم الذي لا تشابه فيه، وأما المتشابه فمرجع فهمه هم الراسخون في العلم، وأهم ضوابط فهم السنة النبوية من الناحية الأصولية ما يأتي:

١- السنة النبوية هي من مصادر التشريع، ولكنها تأتي في المرتبة الثانية بعد القرآن الكريم، فيقدم الحكم المستنبط من القرآن على الحكم المستفاد من السنة عند التعارض، وذلك في ضوء ما يأتي من منزلة السنة بالنسبة إلى القرآن.

٢- يقدم في العقيدة ما نص عليه القرآن الكريم لأنه قطعي الثبوت، ويليه ما أرشدت إليه السنة النبوية المتواترة أو المشهورة، وأجاز بعض العلماء الأخذ بخبر الواحد في مسائل العقيدة.

٣- أغلب ما في السنة النبوية وارد بطريق أخبار الآحاد التي تفيد الظن إذا صح الخبر، والعمل بالظن واجب؛ لأن الله تعالى أمرنا باتباع ما جاء عن الرسول ﷺ، ولأن غلبة الظن هي قانون الحياة الدستورية والاجتماعية والقضاء، حيث ينعدم الحكم اليقيني فلم يبق إلا الظن، وضرورة العمل به.

٤- يعمل في أثناء استنباط الحكم الشرعي من السنة النبوية بكل ما يحقق الانسجام مع القرآن، ومقتضى العقل الرشيد، ومراعاة ثوابت العلم، وملاحظة مصالح الناس، ومقاصد الشريعة العامة، والأعراف والعادات التي لا تصادم النصوص.

القواعد المرعية في فهم الحديث وتحليله

إن استنباط الأحكام الشرعية من أحاديث الأحكام يتطلب مراعاة الأسس أو القواعد التالية:

■ ١- معرفة معاني الأحاديث لغة وشرعاً

لا بد من كشف معاني ألفاظ الحديث وأقوال علماء اللغة فيها، وبيان اشتقاقها إذا احتاج الأمر لذلك، مع إيضاح معناها الاصطلاحي الشرعي، أي إنه لا بد من معرفة معاني الألفاظ لغة وشريعة أو اصطلاحاً شرعياً. أما معرفة معاني الأحاديث لغة فيكون بمعرفة معاني المفردات والمركبات وخواصها في إفادة المعنى، إما بحسب السليقة العربية، بأن ينشأ نشأة عربية صافية، كما كان عليه حال الصحابة والتابعين، أو بتعلم اللغة العربية، من طريق معرفة علوم النحو والصرف واللغة والبيان، والمعاني والبديع، وسائر فنون البلاغة العربية.

وأما معرفة المعاني شريعة أو اصطلاحاً فيكون بمعرفة المعاني والعلل التي هي علامات على الأحكام، وأوجه دلالة اللفظ على المعنى، من المنطوق والمفهوم، والمحكم والمفسر، والعبارة والإشارة، والدلالة والاقتضاء، وأنواع الأمر والنهي من عام وخاص، ومشترك مجمل ونحوها من الحرام والمكروه، ونحوها. ومعرفة المصطلحات الشرعية للألفاظ، ونقلها من المعاني اللغوية في الأصل إلى معان جديدة في الشريعة.

إن ضرورة معرفة اللغة والإعراب أصل لمعرفة الحديث، لورود الشريعة المطهرة بلسان العرب.

ومعرفة سند الحديث أمر ضروري أيضاً كما تقدم، لأنه طريق وصول الحديث إلينا، من أجل الاعتماد في الاستنباط على الصحيح، وترك الضعيف والموضوع.

■ ٢- إدراك مقاصد الشريعة العامة وكلياتها في وضع الأحكام

لأن فهم النصوص الشرعية وتطبيقها على الوقائع متوقف على معرفة هذه المقاصد، وهي الغاية من الشريعة، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها. كما أن معرفة المقاصد الشرعية يتعين عند التوفيق بين الأدلة المتعارضة.

■ ٣- الاستعانة بعلم أصول الفقه

لأن دلالة النص على الحكم بواسطة كيفية معينة، ككونه أمراً أو نهياً أو عاماً أو خاصاً ونحو ذلك، وفهم الدلالات اللفظية يتوقف على قواعد الأصول، وتطبيق الأحكام الجزئية الفرعية عليها، مع استحضار أقوال فحول علماء الأصول في ذلك.

■ ٤- الاطلاع على مسائل الإجماع ومواقعه

لأن دلالة الإجماع قطعية، ودلالة أغلب الأحاديث وهي أحاديث الآحاد ظنية، ولا يعني هذا تقديم الإجماع على السنة النبوية، لأن مرتبته بعد السنة، ومستنده هو النص من كتاب أو سنة أو المصلحة، ولا يُتصور تصادم الإجماع مع النص، فذلك شرط في انعقاد الإجماع، وهو ألا يصادم نصاً شرعياً.

وإنما دلالة النص تفهم في ضوء الإجماع.

وفقيه الحديث أو السنة يحتاج في استنباط أحكام الفقه من السننِ أو الأحاديث إلى معرفة أقوال مذاهب علماء الأمصار في السنن، مع بيان مذاهب علماء الصحابة والتابعين، ومن وافق منهم الحديث ومن خالفه، وحجة كل واحد، مع بيان راجيحة الحكم في ذلك، دون تعصب ولا تعسف في التأويل.

■ ٥- معرفة الناسخ والمنسوخ من السنة في بعض الأحاديث

حتى لا يعتمد الفقيه على المنسوخ المتروك مع وجود الناسخ، فيؤديه استنباطه إلى ما هو باطل، ويرجع في ذلك إلى الكتب المتخصصة في الموضوع، مثل كتاب أبي جعفر الطحاوي (٣٢١هـ) (شرح مشكل الآثار).

■ ٦- العلم بمصطلح الحديث ورجال الحديث

لمعرفة ضوابط قبول الحديث، وقبول رواية الراوي، لأن العلم ضروري بأقسام الحديث من صحيح وكاذب، وغريب ومنقطع وشاذ ومعضل، ومقطوع وموقوف، وعال ونازل، ومرسل ومسند، وانفراد الثقة بزيادة في الحديث، ونحو ذلك، والعلم مهم جداً بأخبار التواتر والآحاد، والناسخ والمنسوخ، وبيان طبقات المخرجين والمجروحين، والعلم بقواعد الجرح والتعديل وجوازهما ووقوعهما، كل ذلك من الأسس المرعية في تحليل الحديث، لتوقف التحليل على ثبوت الحديث.

إلا أن معرفة التواتر والآحاد، والناسخ والمنسوخ، وإن تعلقت بعلم الحديث، فإن المحدث لا يفتقر إليها، لأن ذلك من وظيفة الفقيه، لأنه يستنبط الأحكام من الأحاديث، فيحتاج إلى معرفة المتواتر والآحاد، والناسخ والمنسوخ. فأما المحدِّث كما قال ابن الأثير في مقدمة جامع الأصول[١]: فوظيفته أن ينقل، ويروي ما سمعه من الأحاديث، كما سمعه، فإن تصدى لما وراءه، فزيادة في الفضل، وكمال في الاختيار.

---

(١) ١/ ١٣.

قواعد نقد الحديث

يحتاج فقيه الحديث إلى معرفة القواعد أو المعايير التي وضعها العلماء لنقد الحديث، وهي كما تقدم علامات الوضع في متن الحديث، وأهمها خمس عشرة قاعدة[١]:

١- ألا يخالف أصول العقيدة من صفات الله ورسله.

٢- ألا يخالف سنة الله في الكون والإنسان.

٣- ألا يخالف القرآن، أو محكم السنة، أو المجمع عليه، أو المعلوم من الدين بالضرورة (البداهة) بحيث لا يحتمل التأويل.

٤- ألا يكون ركيك اللفظ، بحيث لا يقوله بليغ أو فصيح، وإنما يتفق مع اللغة وعاءِ القرآن والسنة وأداة التعبير عنهما.

٥- ألا يعارض بدهيات العقول أو منطق العقل السديد، بحيث لا يمكن تأويله، ويؤدي ذلك إلى ألا يصادم النظريات العلمية القطعية.

٦- ألا يخالف القواعد العامة في الآداب والأخلاق وحكمة التشريع ومقصد الشريعة.

٧- ألا يعارض المحسوسات المشاهدة.

٨- ألا يصادم بدهي الطب والحكمة.

٩- ألا يدعو إلى رذيلة تنافي الشرائع.

١٠- ألا يشتمل على سخافات أو أساطير يصان عنها العقلاء.

١١- ألا يعارض حقائق السيرة والتاريخ في عصر النبي ﷺ.

---

(١) السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي للدكتور مصطفى السباعي، ص٢٥٠ وما بعدها.

١٢- ألا ينفرد راوٍ واحد برواية أمر وقع بمشهد عظيم.

١٣- ألا ينشأ عن باعث نفسي دفع الراوي إلى روايته.

١٤- ألا يوافق مذهب الراوي الداعية إلى مذهبه.

١٥- ألا يشتمل على مبالغة في الثواب أو الوعيد على الفعل الصغير، أو الأمر الحقير.

منزلة السنة بالنسبة إلى القرآن الكريم

منزلة السنة من ناحية الاحتجاج بها هي أنها في المرتبة الثانية بعد القرآن الكريم، فهي المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي، لأن القرآن الكريم قطعي الثبوت، لنقله بالتواتر حفظاً وكتابة أو تدويناً، وأما السنة فهي ظنية الثبوت، والقطعي دون شك مقدم على الظني، ثم إن السنة هي بيان للكتاب العزيز، والبيان تابع للمبين، فيكون المبين أولى بالتقديم، وقد دل على ذلك الحديث الثابت، مثل حديث معاذ: «بم تقضي يا معاذ إذا عرض لك قضاء؟» قال: أقضي بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد في كتاب الله؟» قال: فبسنة رسول الله.. الحديث[١].

وصنيع الخلفاء الراشدين في الاجتهاد، ورسالة عمر إلى أبي موسى الأشعري وإلى قاضيه شريح، وهو قول ابن مسعود وغيره.

وأما منزلة السنة من ناحية ما ورد فيها من الأحكام فهي على أربعة أنواع[٢]:

---

(١) أخرجه ابن عبد البر وأبو داوود والترمذي عن معاذ من طريق أصحابه الثقات (نصب الراية ٤/ ٦٣).

(٢) الرسالة للإمام الشافعي ص٢٤٧ وما بعدها، الطرق الحكمية لابن القيم ص٧٢-٧٣.

النوع الأول: أن تكون السنة مقررة ومؤكدة لحكم ورد في القرآن؛ فهي موافقة له من حيث الإجمال والبيان، مثل الأمر بأركان الإسلام الخمسة من إعلان الشهادتين، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً، وتحريم الشرك بالله، وشهادة الزور، وعقوق الوالدين، وقتل النفس بغير حق، والنهي عن أكل مال الغير بغير حق أو بالباطل، والإحسان إلى النساء، مثل حديث: «لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه»(١). فإنه يوافق قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [البقرة: ٢/ ١٨٨] وحديث: «اتقوا الله في النساء، واستوصوا بهن خيراً»(٢). فإنه مؤيد لقوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: ٤/ ١٩].

النوع الثاني: أن تكون السنة مبيِّنة لما في القرآن من تفصيل مجمله، أو توضيح مشكله، أو تقييد مطلقه، أو تخصيص عامه، مثل الأحاديث التي فصلت كيفية إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وبيان الخيط الأبيض والخيط الأسود في آية الصيام ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة: ٢/ ١٨٧]. والمراد بالكنز في آية ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ﴾ [التوبة: ٩/ ٣٤]. وهو عدم إخراج الزكاة، وتقييد المراد بقطع يد السارق من الرسغ. وتخصيص المراد من الظلم في آية: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٦/ ٨٢]. وهو خصوص الشرك، وأغلب السنة من هذا النوع.

النوع الثالث: أن يستدل بالسنة على ناسخ القرآن ومنسوخه، وهذا ينسجم مع مذهب الإمام الشافعي الذي لا يجيز نسخ القرآن بالسنة، وخالفه بقية المذاهب وقرروا أن السنة قد تأتي ناسخة للقرآن، مثل

---

(١) أخرجه الدارقطني عن أنس.

(٢) أخرجه مسلم عن أبي هريرة.

حديث: «لا وصية لوارث»[١]. فإنه نسخ آية الإيصاء للوارث في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: ٢/ ١٨٠] وليس الناسخ هو آية المواريث، إذ لا تنافي بينها وبين آية الوصية للأقربين، فإن الأولى في ثلثي المال، والوصية تنفذ في الثلث.

النوع الرابع: أن تكون السنة منشئة حكماً سكت عنه القرآن، كالأخبار الدالة على تحريم الرضاع كما يحرم بالنسب، وتحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، وتقرير حق الشفعة للشريك أو الجار، والرهن في الحضر، ورجم المحصن، والحكم بشاهد ويمين، وبيان ميراث الجدة، وكفارة الجماع في نهار رمضان، وتحريم لبس الذهب والحرير على الرجال، وصدقة الفطر، ووجوب الدية على العاقلة (العصبات)، وتحريم لحوم الحمر الأهلية، وفكاك الأسير، ونحو ذلك.

نوع الحكم المستفاد من السنة

تنقسم السنة عند الحنفية باعتبار السند إلى ثلاثة أقسام: السنة المتواترة، والسنة المشهورة، وسنة الآحاد[٢].

أما السنة المتواترة فهي كل خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم على الكذب، وحكم المتواتر أنه قطعي الثبوت عن الرسول ﷺ باتفاق العلماء، ويفيد العلم واليقين مطلقاً، ويكفر جاحده، وأحصى العلماء الأخبار المتواترة بأنها ثلاث مئة وبضعة عشر، بعدد أهل غزوة بدر المسلمين.

---

(١) التقرير والتحبير ٢/ ٢٣٥، مرآة الأصول ٢/ ٢٠٠، التلويح على التوضيح ٢/ ٢.

(٢) التلويح على التوضيح ٢/ ٢، التقرير والتحبير ٢/ ٢٣٥، مرآة الأصول ٢/ ٢٠٠.

وأما السنة المشهورة فهي ما كان من الأخبار آحادياً في الأصل عن النبي ﷺ، ثم انتشر أو اشتهر في القرن الثاني أو الثالث الهجري، فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب ولا عبرة للاشتهار بعد القرون الثلاثة الأولى. ومن أمثلتها حديث: «إنما الأعمال بالنيات»، وحديث: «بُني الإسلام على خمس..» و «لا ضرر ولا ضرار». وحديث المسح على الخفين، وحديث الرجم.

وحكم السنة المشهورة أنها قطعية الورود عن الصحابة الذين رووها، لا عن النبي ﷺ، وتفيد الطمأنينة والظن القريب من اليقين، ويفسق جاحدها.

ويخصص بالسنة المتواترة والمشهورة عامُّ القرآن عند الحنفية، ويقيد بها مطلقه، وهذا هو المعروف بمبدأ الزيادة على كتاب الله.

وأما سنة الآحاد فهي ما رواها عن الرسول ﷺ آحاد لم تبلغ عدد التواتر، كأن رواها واحد أو اثنان فصاعداً، دون المشهور والمتواتر في القرون الثلاثة الأولى، وأكثر الأحاديث ثابتة بهذا الطريق. وحكمها أنها تفيد الظن، لا اليقين ولا الطمأنينة، ويجب العمل بها، لا الاعتقاد، للشك في ثبوتها، وخبر الواحد غير مقبول في الحدود عند أكثر الحنفية، خلافاً لجمهور العلماء.

■ شروط العمل بخبر الآحاد عند الحنفية

اشترط الأصوليون من الحنفية للعمل بخبر الواحد شروطاً ثلاثة[1] وهي:

---

(١) فواتح الرحموت ٢/ ١٢٨، التقرير والتحبير ٢/ ٢٩٥، مرآة الأصول ٢/ ٤ وما بعدها.

١- ألا يعمل الراوي بخلاف ما يرويه، فإن خالف فالعمل برأيه، لا بروايته، لأن مخالفته لم تكن إلا بسبب ناسخ علمه، لهذا لم يعملوا بخبر أبي هريرة في نجاسة الكلب: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم، فليغسله سبعاً إحداهن بالتراب»[١]. قالوا: فإن أبا هريرة اكتفى بالغسل ثلاثاً، كما روى الدارقطني.

٢- ألا يكون موضوع الحديث فيما يكثر وقوعه، وتعم البلوى به، ويحتاج الناس إلى بيانه، لأن ما شأنه كذلك أن تتوافر الدواعي على نقله، بطريق التواتر أو الشهرة، فروايته بطريق الآحاد تورث الشك في صحة صدوره عن الرسول ﷺ، لهذا لم يعملوا بحديث رفع اليدين عند الركوع في الصلاة[٢].

٣- ألا يكون الحديث مخالفاً للقياس والأصول الشرعية إذا كان الراوي غير فقيه، لأن الرواية بالمعنى كانت مستفيضة بين الرواة، فإذا لم يكن الراوي فقيهاً، كان من المحتمل أن يذهب شيء من المعنى الذي ينبني عليه الحكم، ومن أمثلة الرواة غير الفقهاء في رأيهم: أبو هريرة، وسلمان الفارسي، وأنس بن مالك.

لهذا لم يعملوا بحديث أبي هريرة في الشاة المصرّاة - التي يجمع اللبن في ضرعها - وهو قوله ﷺ: «لا تصرّوا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعدُ، فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها، إن شاء أمسك، وإن شاء ردها وصاعاً من تمر»[٣].

---

(١) متفق عليه بين أحمد والبخاري ومسلم عن أبي هريرة.
(٢) متفق عليه بين أحمد والشيخين: البخاري ومسلم عن ابن عمر.
(٣) متفق عليه بين أحمد والشيخين: البخاري ومسلم عن أبي هريرة.

قالوا: إن ردّ صاع من تمر، بدل اللبن، مخالف للقياس ولقواعد الشريعة، مخالف للمقرر في الضمان وهو المثل في المثليات والقيمة في القيميات، ومخالف أيضاً لقاعدة «الخراج بالضمان»[١] التي تجعل الغلة الناتجة من العين أو الشيء ملكاً لمن هي في ضمانه، ومقتضى ذلك أن اللبن للمشتري، فالأمر برد صاع من تمر مخالف لهذه القاعدة.

■ الزيادة على النص

يرى الحنفية[٢] أن الزيادة على النص القرآني بالخبر نسخ له، إذا تعلقت الزيادة غير المستقلة بحكم النص المزيد عليه، ووردت متأخرة عن المزيد عليه بحيث يمكن النسخ، كاشتراط النية في الطهارة، عملاً بحديث: «إنما الأعمال بالنيات» زيادة على مضمون آية الوضوء، وكضم التغريب (النفي) إلى الجلد في حد الزنا من البكر غير المحصن، بحيث عبادة بن الصامت فيما أخرجه أحمد ومالك في الموطأ ومسلم وأبو داوود والترمذي: «البكر بالبكر جلد مئة وتغريب عام». زيادة على آية جلد الزناة. ومثل اشتراط الطهارة في الطواف، لحديث أخرجه الطبراني وأبو نعيم والحاكم والبيهقي: «الطواف بالبيت صلاة». وكتقييد الرقبة بصفة الإيمان في كفارة الظهار واليمين، زيادة على النص القرآني المطلق عن التقيد بهذا الوصف وهو: ﴿تَحۡرِيرُ رَقَبَةٍ﴾.

أما إن كانت الزيادة على النص تتضمن عبادة مستقلة بنفسها، من غير جنس المنصوص عليه، كزيادة وجوب الصوم أو الزكاة، بعد وجوب

---

(١) الخراج هو الدخل والمنفعة، ويستحق في مقابلة ضمان تبعة هلاك المبيع، وهو نص حديث أخرجه أحمد وأبو داوود وابن ماجه عن عائشة.

(٢) كشف الأسرار ٣/ ٩١١-٩١٨، أصول السرخسي ٢/ ٨٢-٨٥، التلويح على التوضيح ٢/ ٣٦.

الصلاة، فلا تكون نسخاً لحكم المزيد عليه، لأنها زيادة حكم في الشرع، من غير تغيير للأول، ومن غير جنس الأول.

وترتب على هذه القاعدة لدى الحنفية أنه لا تثبت الزيادة بما لا يجوز النسخ به، وهو خبر الواحد، وتثبت بالخبر المتواتر أو المشهور، لأن خبر الواحد لا ينسخ المتواتر وهو القرآن، وإنما يكون النسخ بمكافئ للقرآن وهو إما قرآن أو حديث متواتر أو مشهور.

ودليل الحنفية على قولهم بأن الزيادة نسخ هو أن النص الشرعي المطلق يوجب العمل بإطلاقه، فإذا صار مقيداً، صار شيئاً آخر، لأن التقييد والإطلاق ضدان لا يجتمعان، وإذا كان هذا غير الأول، لم يكن بد من القول بانتهاء الأول، وابتداء الثاني، وهو معنى النسخ بيان انتهاء الحكم، وابتداء حكم آخر، أي إن الحكم الأصلي كان مجزئاً دون تلك الزيادة، فلما جاءت الزيادة، ارتفع بسببها ذلك الحكم، وهذا هو معنى النسخ، فيكون نسخ إطلاق النص بمنزلة نسخ جملته.

ومن الأمثلة الموضحة أيضاً ما جاء في كشف الأسرار[١]: ولأن الزيادة على النص نسخ، ونسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز، لذا لم يجعل الحنفية قراءة الفاتحة في الصلاة فرضاً، لأن إطلاق قوله تعالى: ﴿فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾ [المزمل: ٧٣/ ٢٠] وعمومه يقتضي الجواز دون الفاتحة، فكان تقييد القراءة بالفاتحة نسخاً لذلك الإطلاق، فلا يجوز بخبر الواحد، وهو قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»[٢].

---

(١) ٣/ ٩١٦.

(٢) رواه الجماعة (أحمد وأصحاب الكتب الستة) عن عبادة بن الصامت ﷺ.

وجملة القول: إن أسس تحليل أحاديث الأحكام وفهمها تتطلب مراعاة قواعد نقد السند والمتن معاً، حتى يتحقق الفقيه من الاطمئنان لصحة الحديث أولاً، والبعد عن كل ما يوهنه أو يضعفه، ثم يفهمه معتمداً على أصول اللغة والفقه والمصطلح، وملاحظة مقاصد الشريعة، ومعرفة مسائل الإجماع والناسخ والمنسوخ، ويراعي في ذلك شروط العمل بالسنة ولاسيما خبر الآحاد، وإمكان تقييد النص أو تخصيصه.

القانون الدولي في الإسلام*

تمهيد

فإن ظاهرة وجود التنظيم الدولي الإقليمي برزت في القرن العشرين حينما أنشئت عصبة الأمم، واستبعدت الدول الإسلامية من عضويتها، بحجة أن غالبية هذه الدول كانت خاضعة لحكم الاستعمار أو لنظام الانتداب.

أما هيئة الأمم المتحدة التي وجدت عقب الحرب العالمية الثانية فأجازت تقسيم المعمورة إلى دول مستقلة، على مبدأ المساواة في السيادة بين جميع أعضائها، كما تنص الفقرة الأولى من المادة الثانية من ميثاق هذه الهيئة، وحددت المادة الأولى فقرة (٤) من الميثاق غايات الأمم المتحدة: وهي حفظ السلم والأمن الدولي، وإنماء العلاقات الودية بين الأمم على أساس احترام المبدأ الذي يقرر للشعوب حقوقاً متساوية ومنها حق تقرير المصير، وتحقيق التعاون الدولي في حل المسائل الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والإنسانية، وتوفير احترام حقوق الإنسان والحريات

---

* مقدم لمؤتمر حول (حماية ضحايا الحرب في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي الإنساني) في الجامعة الإسلامية العالمية - إسلام أباد تشرين الأول (أكتوبر) ٢٠٠٤م.

الأساسية للناس جميعاً بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين ولا تفريق بين الرجال والنساء.

وفي مظلة هذا الميثاق يجدر بنا معرفة مدلول ما يسمى بالقانون الدولي في الإسلام، أي تقرير مبادئ هذا القانون وتحديد أسس العلاقات بين المسلمين وغيرهم، وذلك على النحو الآتي في مطلبين:

المطلب الأول - العلاقات الدولية في وقت السلم ويشتمل على ما يأتي:

١ - قواعد التنظيم الدولي في نظام الإسلام.

٢ - الاعتراف بالشخصية الدولية للدول الأخرى.

٣ - إيثار مبدأ السلم والإخاء الإنساني والتعاون الدولي.

المطلب الثاني - العلاقات الدولية في وقت الحرب: ويتضمن ما يأتي:

١ - كون الحرب ضرورة في الشريعة الإسلامية.

٢ - قيود الحرب شرعاً.

٣ - الباعث على القتال في المفهوم الإسلامي.

٤ - بيان المراد من التقسيم الفقهي للدنيا إلى دارين أو ثلاث.

المطلب الأول - العلاقات الدولية في وقت السلم

من المعلوم أن دعوة الإسلام في العقيدة والشريعة والقيم والأخلاق دعوة ذات نزعة عالمية، تطمح أن يعم خيرها وانتشار مبادئها العالم كله، لا لمصلحة اقتصادية أو مادية أو عنصرية أو استعمارية أو قومية، وإنما من أجل تحقيق النجاة والسعادة والخير والعدل والرخاء للبشرية جمعاء

في الدنيا والآخرة، لأن العقيدة فيها تقوم على إعلان وتقرير التوحيد الخالص لله عز وجل في الألوهية والربوبية، دون أن يشوبها شائبة من الشرك أو الوثنية، فالإيمان بالله وحده وبملائكته، وكتبه المنزلة على رسله كلها، واليوم الآخر، والقضاء والقدر لله عز وجل، هي أصول هذا الدين.

ولا إكراه في الدين ولا إجبار على الإطلاق في نشر هذه العقيدة، وإنما الحرية والقناعة والحوار والتسامح أساس عمل الدعاة إلى الله تعالى.

والناس في الإنسانية واحترام حقوق الإنسان وكرامة البشر سواء، لا فضل لفئة أو لإنسان على آخر إلا بالتقوى أو بالعمل الصالح.

والتعاون مبدأ مطلوب بين جميع الناس، قال الله تعالى في قرآنه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ٤٩/ ١٣].

وقال سبحانه: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ۚ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٥٦] وهذا مبدأ الحرية الدينية.

وفي أثناء نشر الدعوة الإسلامية يكون المبدأ والشعار: هو إعمال الفكر والمنطق وإحقاق الحق، قال تعالى في آيات كثيرة، منها: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٣/ ٦٤]، ومنها: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٢٩/ ٤٦].

وقاعدة السلم والأمان هي القاعدة الوطيدة التي لا يصح بحال من الأحوال تجاوزها إلا في حال الاعتداء من الآخرين، وإيثار العدو

الاحتكام إلى السلاح، قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةٗ وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٞ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٠٨].

وقانون العلاقة بين المسلمين وأهل الكتاب من اليهود والنصارى وغيرهم هو هذا المنهاج الأمثل والأحكم والمبين في آيتين هما: ﴿لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ۝٨ إِنَّمَا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَأَخۡرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخۡرَاجِكُمۡ أَن تَوَلَّوۡهُمۡۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [الممتحنة: ٦٠/ ٨-٩].

والتزم المسلمون في عهودهم الطويلة هذا المنهج منذ عهد النبوة، فكانت دعوة النبيﷺ وأصحابه وأتباعه هي التقيد برسالة واحدة في توجيهها إلى الملوك والأمراء والقادة في العالم ونصها هو:

«أسلم تسلم، وإلا فعليك إثم الأريسيين[1] ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ سَوَآءِۭ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمۡ أَلَّا نَعۡبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشۡرِكَ بِهِۦ شَيۡـٔٗا وَلَا يَتَّخِذَ بَعۡضُنَا بَعۡضًا أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِۚ﴾ [آل عمران: ٣/ ٦٤]».

وكان المسلمون في مختلف حروبهم، سواء مع العرب وغيرهم من الفرس والرومان ونحوهم هم المعتدى عليهم، وكان لجوء المسلمين إلى القتال دفاعاً عن الوجود ورد العدوان، وللتمكين من نشر لواء الحرية بين جميع الشعوب والأمم على قدم المساواة، ولإعلان الحقيقة المطلقة وهي العبودية والخضوع لله وحده، من غير تأثر بهيمنة سلطان جائر، أو حاكم ظالم أو قائد مستبد.

ودولة الإسلام هي النظام الوحيد الذي قام على أساس تحرر الفرد

---

(١) الشعب من الزراع والصناع والتجار وغيرهم.

وتحرر المجتمع من ظاهرة «السيطرة والخضوع» التي كانت هي الظاهرة الشائعة في المجتمع الإنساني، وقد استبدل الإسلام «بالسيطرة والخضوع» العدل، والشورى، والمساواة، والرحمة، والحرية، والإخاء، وهي أسمى الأسس الإسلامية في سياسة الحكم(١).

وفي ضوء هذه الأصول والمنطلقات يتبين لنا محاور قواعد السلم والأمن في مظلة الإسلام وهديه وتشريعه وممارسة المسلمين:

أولاً - قواعد التنظيم الدولي في نظام الإسلام

إن ركائز أو قواعد التنظيم الدولي في النظام الإسلامي لإرساء معالم العلاقات الخارجية أو الدولية كثيرة، أهمها بصفة إجمالية ما يأتي(٢):

١ - **الإخاء الإنساني**: المسلمون ملتزمون بهدي الله تعالى في قرآنه حين يقرر وحدة الخلق والخالق، ووحدة الإنسانية، والإخاء الإنساني الشامل، فالله سبحانه تعالى هو الخالق، والناس خلقه وصنعه، واقتضت إرادته وحكمته أن يتفاوت الناس في عقولهم وآرائهم وأفكارهم وعقائدهم ومذاهبهم، وأن الناس جميعاً أحرار يختارون ما فيه مصلحتهم في ضوء الوحي الإلهي ورسالات الرسل والأنبياء المصلحين من قديم وإلى عهد خاتم النبيين محمد بن عبد الله صلوات وسلامه عليهم، وهم بعد اختيارهم وممارسة حريتهم مسؤولون عن مدى صحة هذا الاختيار، والواجب أن يختاروا ما فيه المصلحة الحقيقية التي بها يحققون لأنفسهم النجاة والسعادة في عالمي الدنيا والآخرة.

قال الله تعالى محدداً سبيل النجاة وهو اتباع رسالات الأنبياء والرسل

---

(١) أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، أ. د. حامد سلطان: ص ١١٥.
(٢) الوحي المحمدي للشيخ رشيد رضا: ص ٢٢٨ وما بعدها، تفسير المنار ١٠/ ١٣٩ - ١٤٤، تمهيدات أستاذنا الجليل محمد أبو زهرة لكتاب السير الكبير لمحمد بن الحسن: ص ٤١ - ٥٣، آثار الحرب للباحث: ص ١٤١ - ١٤٧.

عليهم السلام: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ٢/ ٢١٣].

وانطلاقاً من هذه الآية لا يقاتل في الحرب إلا من يقاتل أو يمد المقاتلين برأي أو تدابير أو تخطيط، وليس القتال إلا للدفاع ومنع الظلم ورد العدوان، ولا يجوز التمثيل بالأشخاص، ولا يصح التجويع والإظماء، والتعذيب والإساءة البالغة، والنهب والسلب، والاعتداء على حرمة الأخوة الإنسانية إلا لضرورة ولرد العدوان.

٢ - **تكريم الإنسان والحفاظ على حقوقه**: جعل القرآن الكريم أساساً رصيناً في النظرة إلى الإنسان وهو وجوب تكريمه، وحماية وجوده، والحفاظ على حقوقه أياً كان منهجه أو سلوكه، فقال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ١٧/ ٧٠].

وحقوق الإنسان الذي خلقه الله وكفل له أصول المعيشة الدائمة في صون حق الحياة والحرية والمساواة والعدل والمشورة والأخلاق هي الأصول الجذرية والأساسية التي لا بد من رعايتها، والتعامل مع كل إنسان على هديها، في جميع الأحوال، في السلم والحرب، وفي شتى المعاملات، وفي الحوار والنقاش، وفي التعايش السلمي، وفي كل شأن من الشؤون.

فلا يجوز في شرع الله ودينه إلحاق الضرر والأذى في الإنسان بسبب دينه، ولا يلجأ أو يكره على تغيير دينه، ولا تمس كرامته، ولا يعذّب عذاباً يتجاوز حدود الكرامة، ولا يعتدى على عرضه، ولا يخدش حياؤه، ولا يقهر على شيء، ولا تمارس معه ممارسات تتنافى مع الأخلاق

والآداب، وهذه منطلقات المسلمين وأهل كل دين يلتزمون بأصول دينهم، خلافاً لما نشاهده الآن في ممارسات الصهاينة في فلسطين، والأمريكان وحلفاؤهم الذين دمروا كل الشرائع الدولية وخرجوا على القيم الإنسانية والآداب والأخلاق في العراق وأفغانستان وغيرهما من ديار الشعوب المحتلة والبلاد المقهورة.

٣ - **الالتزام بقواعد الأخلاق والآداب**: الْخُلُق وعاء الدين، وقوام الحضارة، وأساس المعاملة، ومنهج العلاقات الإنسانية والدولية على السواء: فلا يعامل إنسان أو شعب أو دولة بما يعد تجاوزاً لقيم الأخلاق والآداب ولا سيما معيار الفضيلة والسمو، ويترتب عليه أنه لا يجوز الاستعباد والإذلال والقهر والإكراه مهما كان العذر أو السبب، ولا يحل التخريب والتدمير وطرد الإنسان من وطنه أو منزله أو أرضه، ولا يصح بحال انتهاك حرمة الأعراض والقيم العزيزة الغالية، حتى وإن تورط العدو بما يعد إسفافاً ودناءة أو مساساً بالعرض، فلا نعامله بالمثل، لأن الأعراض حرمات الله في الأرض لا تباح ولا تخدش، أياً كان الإنسان من الموالين أو المعادين، أو أياً كان جنسه أو دينه أو عقيدته أو مذهبه، فالحرام أو المعصية حرام ومعصية بذاتهما، لا يختلف شأنهما بين العدو والصديق.

قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه في كتاب لأحد قادة جيشه سعد بن أبي وقاص: «آمرك ومن معك أن تكونوا أشد احتراساً من المعاصي من عدوكم، فإن ذنوب الجيش أخوف عليهم من عدوهم، وإنما ينصر المسلمون لمعصية عدوهم لله، ولولا ذلك لم تكن لنا قوة بهم، لأن عددنا ليس كعددهم، ولا عدتنا كعدتهم، فإن استوينا في المعصية كان لهم الفضل علينا، وإلا ننصر عليهم بفضلنا لم نغلبهم بقوتناولا تقولوا: إن عدونا شر منا، فلن يسلط علينا وإن أسأنا، فرب قوم سلط عليهم من هو شر منهم»[١].

---

(١) نظم الحرب في الإسلام، جمال عياد: ص ٤٣.

هذا من أجل بيان وباء المعصية، ولقد وضع النبيﷺ قواعد المدنية والحضارة وأصول التعامل في الحروب إلا لضرورة قصوى، وكرر ذلك الخليفة أبو بكر الصديق الإيصاء بوصايا مستمدة من التوجيه النبوي لقائده يزيد بن أبي سفيان، وهذا نص وصية أبي بكر:

«وإني موصيك بعشر: لا تقتُلَنَّ امرأة، ولا صبياً، ولا كبيراً هرماً، ولا تقطَعَنَّ شجراً مثمراً، ولا تُخرِّبَنَّ عامراً، ولا تَعْقِرَنَّ شاة ولا بعيراً إلا لمأكله، ولا تحرِقنَّ نخلاً، ولا تفرّقنه - أو تغرقنه - ولا تَغْلُلْ[١] ولا تَجْبُنْ»[٢].

وكتَب عمر بن عبد العزيز إلى عامل من عماله: أنه بلغنا أن رسول الله ﷺ كان إذا بعث سرية يقول لهم: «اغزوا باسم الله في سبيل الله، تقاتلون من كفر بالله[٣]، لا تغلُّوا، ولا تغدِروا، ولا تمثِّلوا، ولا تقتلوا وليداً، وقل ذلك لجيوشك وسراياك إن شاء الله، والسلام عليك»[٤].

هاتان الوصيتان وأمثالهما آمرتان وناهيتان، لا يحل لمسلم تجاوزهما أو اختراقهما إلا إذا اقتضت ضرورة الحرب ذلك أحياناً كما في قلع شجرة أو هدم جدار يحول بين تقدم الجيش ومكر العدو. ولنقارن ذلك بين هذا الصنع الناشئ من الالتزام الديني الشريف وبين ما تفعله «إسرائيل» في الوقت الحاضر مع الشعب الفلسطيني وأمريكا وجيش التحالف في أفغانستان والعراق وغيرهما، من غير ضرورة ولا مسوغ (أو مبرر).

---

(١) الغلول: الخيانة من المغنم أو الغنيمة الحربية.
(٢) أخرجه الإمام مالك في الموطأ: ٦/٢ تنوير الحوالك شرح على موطأ مالك.
(٣) أي تجاوز الحد في الكفر واعتدى على المسلمين.
(٤) أخرجه مالك، تنوير الحوالك، المرجع السابق: ص ٧.

٤ - حق العدالة والمساواة في الحقوق والواجبات: فالعدل في المعاملة حق طبيعي وهو أساس بقاء النظام الحكومي، والظلم مؤذن بخراب المدنيات والعمران وانهيار النظام، لذا أمر الله تعالى به بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾ [النحل: ١٦/ ٩٠]، وأضيف الإحسان فوق العدل لاستئصال حزازات النفوس، وتحقيق مودتهم ومحبتهم، وقال سبحانه أيضاً: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [المائدة: ٥/ ٨][١]. وجاء في الحديث القدسي: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا»[٢]. وقال عمر رضي الله عنه قولته الخالدة: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً».

وحق المساواة في الحقوق والواجبات والتقاضي حق طبيعي أيضاً، مكمل لحق العدل ومعبر عنه، فلا تمييز ولا تفضيل لشخص ولو كان ملكاً أو فئة على آخرين، قال النبي ﷺ: «الناس سواسية كأسنان المشط»[٣] وفي حديث آخر: «لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها»[٤].

ومن أمثلة العدل النادرة في المعاملات مع الشعوب الأخرى: قصة أهل سمرقند الذين شكوا إلى عمر بن عبد العزيز ظلماً وتحاملاً من قتيبة، وفتح بلادهم من دون إنذار، فأمر عمر قاضيه أن يحكم في أمرهم، فحكم بخروج العرب من أرضهم إلى معسكراتهم، حتى يكون صلحاً جديداً أو ظفراً عَنْوة (أي قهراً).

---

(١) كراهية وبغضاء.
(٢) أخرجه مسلم عن أبي ذر الغفاري رضي الله عنه.
(٣) رواه ابن أبي حاتم الرازي في علل الحديث وغيره بلفظ: (الناس مستوون..).
(٤) أخرجه أصحاب الكتب الستة إلا ابن ماجه.

٥ - **الرحمة في السلم والحرب**: فإن خلُق الإسلام ومبادئه الأساسية معالجة الأمور الصعبة بالعفو والصفح والرحمة دون تشدد ولا تعنُّت ولا قسوة خارجة عن الحدود المعتادة، لأن طبيعة الدعوة الإسلامية كما وصفها الله تعالى بقوله: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ٢١/ ١٠٧] أي للإنسان والحيوان والجن والجماد وكل شيء، لذا عفا النبي ﷺ بعد فتح مكة عن جماعة قريش الذين بالغوا في إيذائه وقال لهم: «لا تثريب عليكم اليوم، اذهبوا فأنتم الطلقاء». وأيد هذه الظاهرة المنصفون من المستشرقين كأرنولد وغيره، قال جوستاف لوبون: «**ما عرف التاريخ فاتحاً أعدل ولا أرحم من العرب**».

٦ - **الوفاء بالعهد والميثاق ما دام الطرف الآخر وفياً بعهده**: لأن ذلك أساس زرع الثقة والتقدير والاحترام، لذا حرم الإسلام الغدر والخيانة في كافة الأحوال، ووردت نصوص قرآنية كثيرة توجب الوفاء بالعهد أو العقد أو الوعد، منها قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ [المائدة: ٥/ ١]. وقوله سبحانه: ﴿وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمۡ وَلَا تَنقُضُواْ ٱلۡأَيۡمَٰنَ بَعۡدَ تَوۡكِيدِهَا وَقَدۡ جَعَلۡتُمُ ٱللَّهَ عَلَيۡكُمۡ كَفِيلًاۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ مَا تَفۡعَلُونَ﴾ [النحل: ١٦/ ٩١].

بل إن استنصار فئة ضعيفة بجماعة المسلمين محظور إذا أدى ذلك إلى المساس بالمعاهدات، قال تعالى: ﴿وَإِنِ ٱسۡتَنصَرُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيۡكُمُ ٱلنَّصۡرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوۡمِۭ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُم مِّيثَٰقٞۗ﴾ [الأنفال: ٨/ ٧٢].

٧ - **المعاملة بالمثل ما لم يتصادم ذلك مع أصول الفضيلة والأخلاق**: وهذا المبدأ وإن كان قديماً، لكن احتضنه الإسلام في معاملاته مع الآخرين في حال السلم والحرب على السواء، إحقاقاً للحق وإرساءً لمعالم العدل، وحتى لا يشتط العدو في أفعاله وتصرفاته، فإن كان هناك مساس بأصول الآداب والأخلاق لم يعمل به، مثاله: لا يجيز

الإسلام التمثيل بجثث قتلى الحرب أو التشويه بجدع الأنف وقطع الأذن وبتر الشفاه وبقر البطن مثلاً، حتى ولو فعل ذلك العدو، فلا نجاريه في دناءاته، لأن النبيﷺ نهى عن الْمُثْلة في الحديث المتقدم: «ولا تمثِّلوا».

ثانياً - الاعتراف بالشخصية الدولية للدول الأخرى

اقترن نشوء نظام الدولة الإقليمي بالاعتراف بالشخصية المعنوية الدولية للدول المختلفة، أو مبدأ «المساواة في السيادة بين جميع أعضاء الأسرة الدولية» وهو مبدأ مقبول في المفهوم الإسلامي، لتتمكن كل دولة من العيش بحرية وأمن وسلام، وتتفرغ للقيام بواجباتها نحو شعبها.

فليس لأي دولة حق المساس بسيادة دولة أخرى، أو اجتياحها والسيطرة على مقدراتها وثرواتها، وإلا كانت دولة ناقصة السيادة. كما أنه ليس لها حق التدخل في شؤون الدول الأخرى.

والدليل على احترام هذا المبدأ من وجهة النظر الإسلامية: أن الإسلام أقر مبدأ السلم والأمن الدوليين لكل الدول، والتزمت الدولة الإسلامية سياسة السلم مع الأمم والشعوب الأخرى، في حين أن الدول الأوربية شنت عليها حرب الصليب لمدة ثلاثة قرون كاملة[1].

ونص القرآن صراحة على الاعتراف بالدول والأمم الأخرى في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَٰثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَٰنَكُمْ دَخَلًۢا بَيْنَكُمْ أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِىَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ﴾ [النحل: ١٦/ ٩٢] أي احذروا ولا تكونوا في نقض العهود مثل المرأة الحمقاء التي نقضت غزلها بعد إحكام وإبرام، فيصير منقوضاً محلولاً كما كان قبل الغزل، حال كونكم متخذين أيمانكم على الوفاء بالعهد مكراً وخديعة لغيركم وتغريراً بهم، تتظاهرون باحترام العهد، وتضمرون النقض والميل لغيرهم،

---

(١) أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، حامد سلطان: ص ١١٨.

لأنهم أقوى وأغنى، أو خشية أن تكون أمة هي أكثر عدداً وأقوى عدة، وأغنى مالاً، فقوله تعالى: ﴿هِىَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ﴾ إعلان صريح بالاعتراف بتعدد الأمم والشعوب والدول.

وهذا نهي عن التدخل في شؤون الشعوب الأخرى، أو محاولة إضعاف كيان دولة أخرى، فهذا لا حَقَّ فيه للمسلمين، وبالتالي يكون ذلك إقراراً أو اعترافاً بوجود الأمم والدول الأخرى دون محاولة طمسها أو إزالة معالمها.

وأما ما قد يترتب على الفتوحات الإسلامية من إزالة الوجود الدولي لنظام ما أو مشروعية الفتح، فذلك لأن تلك الفتوحات كلها كانت في الماضي رداً على الروم في بلاد الغرب، أو على الفرس الذين بدؤوا بالاعتداء على المسلمين بأشكال ومظاهر وتصرفات عدوانية مختلفة من جهة الشرق.

ثالثاً - إيثار مبدأ السلم والإخاء الإنساني والتعاون الدولي

يحرص الإسلام في منطلقاته كلها على إيجاد حلول مع الأمم الأخرى على أساس من السلم والأمن، وإقرار الشراكة في المصالح، واحترام رابطة الأخوة الإنسانية، لأن الخلق كلهم وجدوا بالأمر الإلهي والإرادة الإلهية، فلا يجوز قتل إنسان إلا بسبب شرعي، وإلا كان ذلك اعتداء على صنع الخالق.

وقد قرر جماعة من الفقهاء أن الأصل (القاعدة العامة) في علاقة المسلمين بغيرهم هو السلم لا الحرب، لقوله تعالى في آيات كثيرة، منها:

- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [البقرة: ٢/٢٠٨].

- ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [النساء: ٤/ ٩٤].
- ﴿فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا۟ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٤/ ٩٠].
- ﴿وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [الأنفال: ٨/ ٦١].

وبناء عليه، قرر هؤلاء الفقهاء أن علة القتال في الإسلام هي الحرابة أو العدوان، وليس الكفر أو المخالفة في الدين، بدليل أنه لا يجوز قتل المدنيين أو غير المقاتلين، وتبرم معاهدات الذمة (العهد) لعيش غير المسلمين في دار الإسلام، بسلام دون تبرّم، ولأن الإسلام يشجع على فتح آفاق التعامل والنشاط التجاري مع الأمم الأخرى، لعقد صلات طيبة بين المسلمين وغيرهم.

قال الفقيه ابن الصلاح: «إن الأصل هو إبقاء الكفار وتقريرهم، لأن الله تعالى ما أراد إفناء الخلق ولا خلقهم ليقتلوا، وإنما أبيح قتلهم لعارض ضرر وجد منهم، لا أن ذلك جزاء على كفرهم، فإن دار الدنيا ليست دار جزاء، بل الجزاء في الآخرة... وإذا كان الأمر بهذه الصورة لم يجز أن يقال: إن القتل أصلهم»[(١)].

وأما أصحاب الرأي الآخر الذين يقولون: إن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هو الحرب لا السلم، فذلك تقرير لواقع العلاقات السيئة في الماضي، ووصف لها بسبب توالي الحروب بين المسلمين وغيرهم، واستمرار الاعتداءات، وربما كان هذا الاتجاه من أجل رفع المستوى المعنوي للمقاتلين، حتى لا يلقوا السلاح، ويخلدوا إلى الراحة، ولإبقاء الجاهزية القتالية ووجوب الثبات أمام الأعداء الذين كانوا يحيطون بالمسلمين من كل جانب.

---

(١) مخطوط فتاوى ابن الصلاح: ق ٢٢٤.

والدليل على هذا أن الحروب الكبرى (المغازي) وهي **٢٧** معركة مع العرب في العهد النبوي كان المسلمون هم المعتدى عليهم. وكذلك الحروب ضد التتار أو المغول وانتصار المسلمين عليهم في موقعة عين جالوت سنة ٦٥٨ هـ/ ١٤٦٠م، كانت بسبب اجتياح أو اكتساح هؤلاء الطغاة أجزاء البلاد المسلمين الشرقية. ولم يختلف الأمر قبل ذلك في وجود الظاهرة العدوانية في الحروب الصليبية وانتصار المسلمين على الفرنجة في معركة حطين سنة **٥٨٣**هـ / **١١٨٧** حيث كان الأوربيون هم المهاجمين.

بل إنه قامت في أوروبا بعدئذ مثلاً حروبٍ كثيرة، كحرب الثلاثين عاماً، وحرب المئة عام، وحروب الملوك وحروب نابليون، وحروب توازن القوى بين دول أوروبا وكلها حرول عدوانية.

المطلب الثاني - العلاقات الدولية الإسلامية في وقت الحرب

مما لا شك فيه، وإن كانت الحرب ظاهرة قديمة وحديثة في التاريخ، إلا أنها في الواقع ظاهرة طارئة استثنائية، وليست أصلية، وهذا التصور لا يختلف فيه المسلمون وغيرهم، لأن للحرب أسباباً مباشرة وغير مباشرة، ولها تأثير واضح على العلاقات بين الطرفين المتحاربين، حيث ينظر كل طرف أو فريق للآخر بأنه عدو، ويحرص على هزيمته، وتحقيق الغلبة والنصر عليه.

والرغبة في النصر وتحقيق الهزيمة تبعث كل طرف على ارتكاب بعض الأخطاء قد تكون جسيمة، فكان لا بد من وضع قيود ضرورية على الحرب في بدايتها وأثنائها ونهايتها، وهذا ما أبينه في هذا المطلب المهم في بنوده الأربعة وهي ما يأتي:

أولاً - كون الحرب ضرورة في الشريعة الإسلامية

الحرب في القانون الدولي: حالة عداء مسلح بين دولتين أو أكثر. وتتحدد بمقتضاها العلاقات بين المتحاربين، ثم بينهم وبين المحايدين. وأسبابها متعددة، ومتجددة، ومعقدة(١).

والحرب، والجهاد، والغزو في أصل اللغة العربية لها معنى واحد، وهو القتال مع العدو. وشاع إطلاق كلمة «الجهاد» في الفقه الإسلامي، قال الراغب الأصفهاني في مفردات القرآن: والجهاد والمجاهدة: استفراغ الوسع في مدافعة العدو.

وعرَّفه ابن عرفة المالكي بقوله: هو قتال مسلم كافراً غير ذي عهد لإعلاء كلمة الله تعالى، أو حضوره له، أو دخوله أرضه له(٢).

والجهاد مشروع في الإسلام اضطراراً لقمع العدوان، شرع في مطلع السنة الثانية للهجرة على رأس اثني عشر شهراً من الهجرة، بعد أن صبر المسلمون على أذى المشركين الوثنيين أربع عشرة سنة، ودليله قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَـٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ﴾ [الحج: ٢٢/٣٩-٤٠]، وقوله ﴿بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟﴾ و ﴿ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟﴾ بيان سبب المشروعية، وهو تعرض المسلمين للظلم من غيرهم وهم المشركون، وهي أول آية نزلت في القتال بعدما نهي عنه في نيِّف وسبعين آية، على ما روى الحاكم في المستدرك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما(٣).

---

(١) أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، أ. د. حامد سلطان: ص ٢٤٥.

(٢) المقدمات الممهدات لابن رشد ١/٢٥٨، الخرشي أول شيخ للأزهر (فتح الجليل على مختصر العلامة خليل) ٣/١٠٧، ط ثانية.

(٣) وأخرجه أيضاً عبد الرزاق، وابن المنذر عن الزهري (تفسير الألوسي: ١٧/ ١٦٢).

يؤيد ذلك آية أخرى هي: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢١٦﴾﴾ [البقرة: ٢/٢١٦].

لكن مشروعية الجهاد لم تكن له صفة دينية، بمعنى أن الدين هو الباعث على القتال، أو أنه يراد به قهر الآخرين وإدخالهم في الإسلام، وإنما كان الجهاد لدفع الظلم، ونصرة المستضعفين، ورد الاعتداء.

قال أرنولد: «ومن المؤكد أن هذه الفتوح الهائلة التي وضعت أساس الإمبراطورية العربية **لم تكن ثمرة حرب دينية** قامت في سبيل نشر الإسلام، وإنما تلتها حركة ارتداد واسعة عن الديانة المسيحية، حتى لقد ظن دائماً أن هذا الارتداد كان الغرض الذي يهدف إليه العرب. ومن هنا أخذ المسيحيون ينظرون إلى السيف على أنه أداة للدعوة الإسلامية»[١].

وهذا دليل قاطع على أن الإسلام لم ينتشر بحد السيف، وأن هناك فرقاً واضحاً بين نشر الدعوة الإسلامية بالحكمة والموعظة، وبين الجهاد لمجابهة العدوان، ويتبين من هذا وغيره أن الإكراه على الدخول في الإسلام لم يقع في تاريخ الدعوة الإسلامية، يؤكده قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢/٢٥٦][٢].

ثانياً - قيود الحرب شرعاً

لم يقر الإسلام الحرب بوصفها سياسة وطنية، أو وسيلة لحسم نزاع، أو لإشباع روح السيطرة، أو لكسب المغانم، فلا تستباح الحرب كما بينا إلا إذا كانت ثمة ضرورة ملجئة إليها، ولا يرغب بها المسلمون، ولا يتعطش إلى إراقة الدم أحد من المسلمين، خلافاً لما يزعمه المتعصبون

---

(١) الدعوة إلى الإسلام، ص ٤٧، ط ثالثة.

(٢) حامد سلطان، المرجع السابق، ص ٢٤٨.

ضد الإسلام، لذا قال الرسولﷺ: «لا تتمنوا لقاء العدو، وسلوا الله العافية، فإذا لقيتموهم فاثبتوا، واذكروا الله كثيراً»[١].

ولا بد قبل إعلان الحرب أو الجهاد من تخيير العدو بين أحد خصال ثلاث: إما الإسلام تعبيراً عن المسالمة، وإما العهد بإبرام معاهدة صلح وسلم مع المسلمين، وإما الحرب إذا أصرَّ العدو على القتال.

وليس في هذا إكراه على الإسلام، لأن التخيير بين أمور ثلاثة ينفي صفة الإكراه شرعاً وعقلاً.

وإذا وقعت الحرب كانت مقيدة في شريعة الإسلام **بأربعة قيود** هي:

الأول: ألا يقاتل غير المقاتل بالفعل أو بالإمداد أو بالرأي والتخطيط.

الثاني: منع إتلاف الأموال إلا لضرورة اختراق الجيش تحصيناً مثلاً أو كانت لها قوة مباشرة في الحرب كالقلاع والحصون.

الثالث: وجوب احترام مبادئ الإنسانية والفضيلة في أثناء الحرب وبعد انتهائها.

الرابع: مشروعية منح الأمان العام أو الخاص في ميدان القتال منعاً لاستمرار القتال ما أمكن المنع.

وأما أساليب القتال فتعرف كما تقدم من وصايا النبي ﷺ وأبي بكر وغيره في شأنها وهي عشر وصايا: «لا تقتلن امرأة ولا صبياً...» إلخ.

وكان **للتعاليم الدينية** وغيرها أثر واضح في ظهور قواعد الحرب وارتقائها إلى مرتبة القواعد القانونية وهي ثلاث: عامل الضرورة، وعامل الفروسية، وعامل الإنسانية.

---

(١) أخرجه الشيخان (البخاري ومسلم) عن أبي هريرة بلفظ آخر: «فإذا لقيتموهم فاصبروا».

وأحوال مشروعية القتال في الإسلام ثلاثة وهي[١]:

الأولى: حالة الاعتداء على المسلمين فرداً أو جماعة، دعاة للإسلام، أو منعاً للفتنة في الدين (محاولة ارتداد المسلمين) أو المحاربة بالفعل، لقوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَـٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ۚ﴾ [الحج: ٢٢/ ٣٩]، ﴿وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِۚ﴾ [البقرة: ٢/ ١٩١].

الثانية: مناصرة المظلوم فرداً أو جماعة، لقوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَـٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَـٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾ [النساء: ٤/ ٧٥].

الثالثة: الدفاع عن النفس ودفع الاعتداء عن الوطن: لقوله سبحانه: ﴿وَقَـٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَـٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ٢/ ١٩٠].

والحض على القتال في بعض الآيات إنما هو في حال نشوب المعارك وليس عند بدئها، والإعداد للقتال أمر ضروري حتى لا يطمع الأعداء بالمسلمين، قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٨/ ٦٠].

قال ابن تيمية: وكانت سيرته (أن كل من هادنه من الكفار لم يقاتله.. فهو لم يبدأ أحداً من الكفار بقتال، ولو كان الله أمره أن يقتل كل كافر لكان يبتدئهم بالقتل والقتال[٢].

والخلاصة: أن الحرب المشروعة في الإسلام هي الحرب العادلة، وأن القتال لمن قاتلنا، كما صرح علماؤنا كابن تيمية وغيره.

---

(١) آثار الحرب للباحث: ص ٩٣ - ٩٤.
(٢) رسالة القتال لابن تيمية: ص ١٢٥.

أما **الأسرى**: فقد أمر الإسلام بالرفق بهم، كما في قولهﷺ: «استوصوا بالأسارى خيراً»[١] وقال الله تعالى: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ [الإنسان: ٧٦/ ٨]. ويكون مصيرهم غالباً إما إطلاق سراحهم وهو «المنّ عليهم من غير مقابل» وإما المفاداة (مبادلة الأسرى بالمال أو بالأسرى) وتجب العناية بالمرضى والجرحى بمعالجتهم، والقتلى ودفنهم حفاظاً لكرامتهم.

ثالثاً - الباعث على القتال في المفهوم الإسلامي

ليس الباعث على القتال في الإسلام هو المخالفة في الدين، أو محاولة فرض العقيدة الإسلامية على الآخرين، أو لنزعة عنصرية أو طبقية أو قومية أو لدوافع مادية أو اقتصادية، قال عمر بن عبد العزيز لأحد ولاته الذي اشتكى من نقص موارد الخراج بسبب إسلام الكثيرين: «إن الله بعث محمداً بالحق هادياً ولم يبعثه جابياً».

وإنما الباعث على القتال في رأي جماهير الفقهاء المسلمين هو المقاتلة أو الحرابة والاعتداء، فلا يقتل إنسان لمجرد مخالفته للإسلام، وإنما يقتل لرد اعتدائه، بدليل أن المدنيين أو غير المقاتلين لا يجوز قتلهم ولا الاعتداء عليهم، لأنهم مسالمون غير محاربين، وقد نهى النبي ﷺ عن قتل النساء والصبيان والرهبان، ولأن غير المسلمين إذا اختاروا إبرام عقود أو معاهدات السلم والصلح، أجيب طلبهم، ولم يلزموا أو يكرهوا على شيء آخر، لقوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا﴾ [الأنفال: ٨/ ٦١].

وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ [النساء: ٤/ ٩٤].

---

(١) أخرجه الطبراني عن أبي عزيز الجمحي، وهو حديث حسن.

وقد ذكرت سابقاً وصايا الرسولﷺ في شأن المنع من قتل غير المقاتلة، وهذه عبارة أخرى موجزة:

«انطلقوا باسم الله، وبالله، وعلى ملة رسول الله، لا تقتلوا شيخاً فانياً، ولا طفلاً، ولا امرأة، ولا تغلُّوا، وضموا غنائمكم، وأحسنوا إن الله يحب المحسنين»(١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فإباحة القتال من المسلمين مبنية على إباحة القتال من غيرهم». وقال تلميذه ابن قيم الجوزية: «وفرض القتال على المسلمين لمن قاتلهم، دون من لم يقاتلهم، قال الله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ٢/ ١٩٠]»(٢).

رابعاً - بيان المراد من التقسيم الفقهي للدنيا إلى دارين أو ثلاث

إن مما يشيع بين القانونيين هو أن الفقهاء المسلمين قسموا الدنيا إلى دارين هما: دار الإسلام ودار الحرب، أو إلى ثلاث بإضافة دار العهد في رأي بعض الفقهاء. ودار الإسلام: هي البلاد التي تكون فيها السلطة للمسلمين، وتنفَّذ فيها أحكام الإسلام، وتقام فيها شعائره. وأهلها هم المسلمون والمعاهدون.

ودار الحرب: هي الديار أو البلاد التي لا تطبق فيها أحكام الإسلام الدينية والسياسية، لوجودها خارج نطاق السيادة الإسلامية. وأهلها هم الحربيون.

ودار العهد: هي الأقاليم التي بينها وبين المسلمين معاهدات سلمية تجارية ونحوها، أو إبرام عقد صلح أو هدنة طويلة الأمد. ويلحق بها

---

(١) أخرجه البيهقي عن أنس بن مالك رضي الله عنه.
(٢) زاد المعاد لابن قيم: ٢/ ٥٨.

حالة المحايدين كالحبشة وأهل النوبة وأهل قبرص في التاريخ الإسلامي.

والواقع أن هذا التقسيم ليس له مستند نصي، وإنما هو توصيف لما يحدث بسبب اشتعال الحرب بين المسلمين وغيرهم، فهو وصف طارئ وحكاية لواقع حادث، وهو شبيه تماماً بما يقرره فقهاء القانون الدولي من أنه يترتب على قيام الحرب بين دولتين أو أكثر انقسام العائلة الدولية إلى فريقين: فريق المحاربين ويشمل الدولة المشتبكة في الحرب، وفريق غير المحاربين، ومن اتخذ صفة الحياد، ويشمل باقي الدول الأعضاء في العائلة الدولية.

والحق أن الفقه الإسلامي كما قرر الإمام الشافعي، وهو المقرر في القانون الدولي المعاصر يجعل الدنيا داراً واحدة[١]. فإذا اختل الأمن وحلَّت الحرب محل السلام، وجدت منطقتان: إحداهما سلمية وأخرى حربية.

وليس صواباً ما يذكره بعض المستشرقين أن دار الحرب في حالة عداء دائم مع دار الإسلام!! فإن العداء مؤقت ومقصور على مناطق القتال أو النزاع المسلح.

---

(١) تأسيس النظر للدبوسي: ص ٥٨.

﴿وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ﴾

كلما اشتد الصراع والنزاع بين الأمم والشعوب، وسيطرت الأهواء والنزعات والمطامع على العلاقات الدولية الخارجية، بحث الناس عن طريق الإنقاذ والنجاة، للخروج من حمأة الصراع، فلم يجدوا ذلك في غير القبس الإلهي الذي يضيء للبشرية دائماً سبيل الحياة الآمنة والمستقرة على المستوى العام والخاص، وهو سبيل الحق والعدل، والحرية والمساواة، والسلم والأمان، والحوار والتفاهم، والتعاون البنَّاء، والتسامح والتوادد، والحب والإخلاص، من أجل تحقيق رغد العيش في المستقبل، والعمل على إقامة مجتمع أفضل. وهو صوت النداء الإلهي الجامع للبرية قاطبة على صعيد الإنسانية الحقة، ولا شك بأن أهل الحكمة ورجال الفكر وعمالقة الثقافة والفلسفة الموضوعية المجردة هم أسرع الناس تجاوباً مع منطق الوحي الإلهي، ومقتضيات المصلحة العامة العليا لجميع بني الإنسان.

المجتمع التعددي

ومن الملحوظ في واقع الحياة والتأمل الدقيق البعيد عن الأهواء الضيقة أننا في خضم الكثرة البشرية الهائلة نعيش في مجتمع متعدد الأديان والمذاهب والأفكار والثقافات والتقاليد والعادات، ويتفاوت

سكان المعمورة الآن وفي كل عصر في المستوى الحضاري، والاقتصادي، والاجتماعي، والنضج السياسي.

وتظهر القوميات أحياناً، فتكون سبب التجزُّؤ والانقسام، ويكون التدخل الأجنبي أو الاحتلال عاملاً مهماً من عوامل التفرقة، وتقسيم الوطن الواحد إلى أقسام، وتجزئته إلى دويلات، كما تعلن الآن الولايات المتحدة الأمريكية في وضع خطة تقسيم البلاد العربية الإسلامية إلى دولات هزيلة صغيرة، فتزداد التجزئة، ويُجَزَّأُ المجزأ.

والتوجه السياسي الأمريكي يتجه الآن إلى فرض تقاليد الأمركة وذيولها، وترويج الدعوة إلى الديمقراطية الغربية، وتذويب الإسلام بالذات، وتشويه رسالة المسيحية رسالة المحبة والمودة والتسامح والوئام، من أجل صهيون فقط، والتحيز الواضح لتطويع المنطقة العربية لأطماع الصهيونية العالمية، والمسيحية اليمينية المتطرفة انطلاقاً من تفسيرات وأساطير في التلمود اليهودي، والعمل على إيجاد كيان جديد وهو الشرق الأوسط الكبير، على النحو الذي تتحكم به «إسرائيل» في جميع بلاد المنطقة.

والمؤكد أن هذا التوجه السياسي الغربي يسير في منهج الغطرسة المادية القاتلة، ومحاولة بسط النفوذ والسلطة الأمريكية المطلقة، والعودة إلى أسلوب الاستعمار الجديد النابع من الشعور بالقوة العسكرية المتفوقة، والاقتصاد المادي الرأسمالي، لحماية التكتلات الاحتكارية الكبرى، في مظلة ما يسمى بالنظام العالمي الجديد أو العولمة بمختلف أقسامها: السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والإعلامية، من أجل محو وجود الآخرين، وإبقاء الهيمنة الأمريكية الشاملة.

وبه يتبين أن مظاهر الصراع الجديد قائمة على منطق تمجيد القوة، وشهر السلاح في وجه الضعفاء، واستغلال بعض السلبيات تحت مظلة ما

أسموه «مقاومة الإرهاب» وتصفيته من العالم، علماً بأنهم هم وإسرائيل يمارسون إرهاب الدولة، حيث يقومون بتخريب ديار العرب ومصادرة ممتلكاتهم ونهب ثرواتهم وقتل آلاف الأبرياء وتشريد آلاف آخرين حتى يبيتوا في العراء أو تحت الخيام، ويحتلوا الأراضي كما تفعل أمريكا وحلفاؤها الآن في أفغانستان والعراق، وكانوا قد فعلوا مثل ذلك قريباً في الصومال وبعض دول أمريكا الوسطى، بالإضافة إلى ما ترتكبه «إسرائيل» من مجازر وحشية في حق الشعب الفلسطيني.

وهم الآن فيما يرتكبون من جرائم مع حلفائهم الغربيين عصفوا بكل المواثيق الدولية والقيم الأخلاقية، واخترقوا كل حقوق الإنسان، ومن أغرب ما يفعلون في الوقت الحاضر أيضاً محاولة تشويه معالم الإسلام ومفاهيم القرآن، وتمييع تلك المفاهيم بحسب الخطة الأمريكية الموضوعية في أحدث تقرير سري منذ أيام عن طريق إلغاء ومحو اللغة العربية من ثقافتنا بأساليب ماكرة وخبيثة. وكأنهم في هذه المحاولات يعيدون تاريخهم الأسود الملطخ بالدماء وإثارة الحروب الضارية التي ارتكبوها في الحرب العالمية الأولى والثانية، وما تخلل تلك الفترة من حروب جانبية استعمارية قامت بها البرتغال وإيطاليا وفرنسا وبريطانيا وغيرها حتى شوهوا صفحة العلاقات الدولية، ويكادون الآن أن يعطلوا ميثاق الأمم المتحدة الداعي إلى توطيد السلام العالمي والأمن والاستقرار، وحماية الآمنين، واحترام ميثاق حقوق الإنسان.

طريق الإنقاذ

يظل الأمل كبيراً، وتحقيق البشائر بالخير متصوراً، والتفاؤل معقوداً على ما قد يسهم به القادة الروحانيون من علماء الإسلام، ورجال الدين المسيحي، وحكماء الأمة ومفكروها، ودعاة الخير والفضيلة وعقلاء

السياسة، في توجيه المجتمع الدولي إلى ضرورة حماية مكاسب الإنسانية والإذعان لصيحة الحق والعدل، وحل المشكلات الدولية بالمساعي الودية الحميدة، والدبلوماسية الحاذقة الأمينة الناجحة، والحفاظ على الأمن والسلم الدوليين، وعدم التورط في متاهات ومشكلات معقدة، بالاعتماد على تقارير أمنية استخباراتية غير صحيحة، ومعلومات سطحية، ومبتورة، ينقصها التوثيق والحكمة والتعقل، فقد ثبت زيف كل تلك التقارير أمام حملات التفتيش الدولية المتكررة البالغة زهاء (٢٤٠) جولة استطلاعية واختبارية، شملت كل نواحي بلاد العراق ومراكزه وقصوره وتحصيناته ومنشآته العسكرية والمدنية وغيرها.

إن تأثير رجال الدين والمفكرين والمثقفين سواء في وسائل الإعلام المختلفة، أو في المساجد والكنائس وغيرها من المؤسسات الاجتماعية، ما يزال قوياً، دولياً ومحلياً، لتحقيق معالم الصحوة، وعقد مؤتمرات وندوات وإلقاء محاضرات متخصصة ومعمقة، وإقامة جسور مشتركة بين حملة هذه الطاقات الكبيرة، والتخطيط لها، وتحديد غاياتها ومقاصدها، ووضع أساليبها ووسائلها الناجعة.

فمن المعلوم أن **المسيحية** في أصول دعوتها تحرص على إشاعة المحبة والعفو والتسامح، والود والسلام، وتدعو بإصرار الأفراد والجماعات إلى إعمال الفكر والعقل، والتأني في علاج الأحداث ونبذ العنف التشدد، والترفع عن طغيان المادة، وإذكاء روح التعاون والتضامن في مناصرة الفضيلة والسلم، والتخلص من كل ظواهر الإجرام والانحراف، والإبقاء على الصلة الحميمية بين الإنسان وأخيه الإنسان، حتى إن المسيح عيسى عليه السلام يدعو إلى حب العدو ومسامحته.

المنهج الإسلامي في إرساء معالم الإصلاح والنجاة والاستقرار

■ منطلقات هذا المنهج

تزخر النصوص الشرعية في القرآن والسنة وترددها كتب أئمة الفقه والاجتهاد، بالدعوة إلى السلم والأمان، والتعاون الدائم بين المسلمين وغيرهم، لأن الشريعة الإسلامية هي شريعة الوفاق والوئام، والود والسكينة، والحب والتعاون، وإحلال السلم محل الحرب، والتسامح محل التعصب، والتفاهم محل التنازع، والتآلف والتعارف محل الخصام والتناكر، والحب السامي بين الإنسان وأخيه بدلاً من الكراهية، وإظهار حسن النية والصراحة، والتخلي عن سوء الطوية والمكر، وجعل الحوار لا الشجار، والإقناع والحرية بدلاً من الإكراه، والأمن محل الخوف، والترويع أو الإرهاب غير المشروع، والتعايش السلمي والودي معاً بدلاً من التقاطع والتآمر والبغضاء، والمساواة بديلاً عن التمييز العنصري والتفرقة بين المواطنين والناس جميعاً، وترسيخ صرح العدل في الحقوق بين الأصدقاء والأعداء على حد سواء بدلاً من كل مظاهر الظلم ووقائعه، وتتويج كل ذلك بمزية زائدة عن تلك القيم قررها الإسلام، وهي الإحسان بدلاً من الإساءة أو الأذى والضرر.

ولكن الإسلام وغيره من الأديان يحافظ على الكرامة الإنسانية، ويبيح الدفاع عن استقلال الأوطان والحفاظ على حرمة النفس (حق الحياة) والفكر (العقل) والعرض والمال، فهناك فرق واضح بين المقاومة المشروعة للدفاع عن الحقوق والمصالح الخاصة والعامة، وبين الإرهاب غير المشروع، الفردي والدولي، الذي يلحق الضرر بالفرد والجماعة، وبالأمة والوطن، ولا تقره الشرائع الإلهية كلها، ولا الوضعية القانونية، سواء القانون الدولي العام، أو القانون الوضعي الخاص.

وهذه هي وثائقنا ودستورنا ونظامنا التشريعي الإلهي، والاجتهادي الفقهي.

وأول وثيقة عندنا هي القرآن الكريم:

- قال الله تعالى مقرراً وحدة الإنسانية والإخاء الإنساني: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ٤/ ١].

قال المفسرون: في الآية تنبيه على ضرورة التواصل لحرمة هذا النسب وإن بَعُد[1]، أي وإن كانت الرابطة إنسانية محضة، وليست من قرابة الدم.

كما أرشدت الآية إلى وحدة الإنسانية المخلوقة من أب واحد وأم واحدة وهما آدم وحواء عليهما السلام، ثم وحدة الأسرة القائمة على القرابة الدموية وصلة الرحم.

وأما ضمان احترام هذه الأصول الثلاثة: وحدة الإنسانية، والأخوة الإنسانية، ووحدة الأسرة: فهو عند المؤمنين رقابة الله عز وجل بالإحسان لمن وفى بالحقوق، وتأثيم وعقاب المتنكر لهذه الأصول، مع ملاحظة أن الخطاب القرآني موجه للناس جميعاً بكلمة ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾.

■ ميثاق الأمم والشعوب

إن الميثاق العالمي للأمم والشعوب قاطبة، الإسلامية منها وغيرها، هو نداء القرآن الكريم في قول الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ٤٩/ ١٣].

---

(١) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية ٣/ ٤٨٠.

قرر المفسرون أن القصد من هذه الآية التسوية بين الناس، وهدم برج العصبية القبلية وأشباهها مما يفرق ولا يجمع، ولاستئصال نزعات الاستعلاء والاستكبار والتفاخر بحيث يريد البعض أن يكون أكرم وأعز وأسمى من البعض الآخر، ومن أجل التعارف والتآلف والتوافق، لا التناكر والتنابذ والتعارض من غير بيِّنة أو سبب مقبول، وأن طريق التفاضل فقط هو تقوى الله والعمل الصالح(١).

- إن جسور المودة والتواصل والتقارب قائمة بين المسلمين وغيرهم منذ القديم على أساس من المسالمة والمودة، والتصافي، والإذعان للحقوق، والاحترام المتبادل للرابطة الإنسانية والمساواة، لقول الله تعالى: ﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۝٨ إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُوا۟ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ۝٩﴾ [الممتحنة: ٦٠/٨-٩].

السلم والحرب: إن الغاية الأساسية من الدعوة الإسلامية العالمية أو ذات النزعة العالمية إلى مختلف شعوب الأرض هو توطيد السلم وتقريره وتحقيق الأمن، ونشر الحرية والحق والعدالة، وإبراز أصول العقيدة الإسلامية القائمة على توحيد الإله الحق والإيمان بوجوده، والإقرار برسالات الرسل عليهم السلام، والاعتراف بالكتب السماوية وبالملائكة الكرام، والإيمان بالقضاء والقدر خيره وشره من الله تعالى.

والأصل في هذه النزعة: إيثار السلام والتوصل إليه بقناعة ورضا، لا بضغط وإكراه، ولا يلجأ إلى الحرب إلا إذا أصر العدو على الاحتكام إلى القتال، فتكون الحرب حينئذ دفاعاً عن النفس أو الأمة والبلاد، أوالدعاة إلى الله تعالى، أو لدفع الظلم، أو لنصرة المستضعفين، أو

(١) المرجع السابق ١٣/ ٥١٢.

لإنهاء النزاع المسلح وإعلاء كلمة الله: كلمة الحق والعدل والتوحيد، لأن شريعة الإسلام تحرص على عزة المسلمين والكرامة الإنسانية، ولا تقبل من المسلم المذلة والهوان، بل إنها حريصة على تربية الفرد والجماعة تربية استقلالية متحررة. وعلة الحرب هي العدوان وليس المخالفة في الدين فهي إذن ليست حروباً دينية.

والبراهين كثيرة، منها ما أمر الله تعالى به في القرآن الكريم في آيات كثيرة، مثل: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَـٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٠٨].

ومثل: ﴿وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [الأنفال: ٨/ ٦١].

ومثل: ﴿وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَـٰقٌ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الأنفال: ٨/ ٧٢] وهذا مثل عال في احترام الميثاق أو المعاهدة.

ومنها في تقرير القاعدة العامة في مشروعية القتال: أن القتال لمن قاتلنا، وذلك في آية من أواخر الآيات والسور المدنية: ﴿وَقَـٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَـٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ٢/ ١٩٠].

ومن الأحاديث النبوية في هذا الشأن: الحديث الثابت الكابح للرغبة النفسية الجامحة في لقاء الأعداء فيما أخرجه الشيخان: «لا تتمنوا لقاء العدو، وإذا لقيتموهم فاصبروا» وقرر جماعة من الفقهاء كالإمام الثوري والإمام الأوزاعي والإمام ابن تيمية والشيخ محمد عبده وأغلب المعاصرين أن مشروعية القتال هي لمن قاتلنا، ولا يحل البدء بالاعتداء.

وأما الحروب أو الفتوحات الإسلامية ففي نطاق الجزيرة العربية: خاض المسلمون بقيادة رسولهم الكريم ﷺ سبعاً وعشرين معركة أو غزوة،

كلها كان المسلمون هم المعتدى عليهم، فكانت أول الآيات بعد أكثر من أربع عشرة سنة من بدء الدعوة الإسلامية مقررة أسباب المشروعية وهي: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَـٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ﴾ [الحج: ٢٢/ ٣٩-٤٠].

وأما حروب مانعي الزكاة أو المرتدين فلاعتدائهم على قدسية العقيدة، ووحدة الشريعة، ومنع إحداث الثغرات الهدامة لصرح الإسلام.

وأما الفتوحات الإسلامية في الشرق أو الغرب، فكانت لمواجهة الفرس الوثنيين في الشرق، والروم النصارى في الغرب حتى في شمال إفريقية أو بلاد المغرب العربي أو إسبانية، حيث كان عسكر كل من هاتين الدولتين أو الإمبراطوريتين هم المعتدين على المسلمين والبادئين بحشد الجيوش عليحدودهم.

وأما حروب المغول والتتار وهجومهم الوحشي المدمر للحضارة الإسلامية واجتياح البلاد الإسلامية سنة ٦١٦هـ/ ١٢١٩م، وتحقيق الانتصار عليهم بقيادة سيف الدين قُطُز في معركة عين جالوت عام ٦٥٨هـ ١٢٦٠م، فلرد بغي هؤلاء ومحاولتهم اكتساح بلاد المسلمين.

وكذلك الحروب الصليبية من جيوش الغرب التي استمرت قرابة مئة سنة وتحقيق انتصار القائد المظفر صلاح الدين الأيوبي في موقعة حطين وتحرير القدس عام ٥٨٣هـ/ ١١٨٧م كانت كما هو معروف لدحر قوى هؤلاء المعتدين ورد العدوان ودفع الظلم الصارخ.

والتاريخ يعيد نفسه في طرد المستعمرين المحتلين في القرن العشرين من مختلف البلاد العربية والإسلامية، وبقي ارتقاب الفرصة المواتية لطرد المغتصبين الصهاينة من فلسطين الجريحة، وتبديد مساندة الدول الغربية ولا سيما بريطانية وفرنسة وأمريكا وروسيا، سواء بالمال أو السلاح أو تسهيل الهجرة لمئات الآلاف إلى فلسطين.

■ حرية التدين أو العقيدة

على الرغم من المد الإسلامي كما ذكرت، فإن المسلمين حرصوا على نشر دعوتهم بالإقناع والحوار والإرشاد والأسوة الحسنة وبيان فضائل الإسلام، ولم يتورطوا ولو في حادثة واحدة على مدى تاريخهم بإكراه أحد على الدخول في الإسلام، وإنما كانت الشعوب المفتوحة تبادر طواعية واختياراً إلى قبول الإسلام، لما رأوا من عدل المسلمين وتحضرهم ونشر العلم والمدنية، وكما أثبت المؤرخون المنصفون حتى من الغربيين مثل جوستاف لوبون صاحب كتاب «حضارة العرب» وتوماس أرنولد صاحب كتاب «الدعوة إلى الإسلام».

والسبب في التزام هذا المنهج الإسلامي هو منع الإكراه على الدين في قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٥٦].

العلاقات الدولية في الإسلام: تتميز العلاقات الخارجية أو الدولية في الإسلام بأنها لا تقتصر على إعلان المسالمة والمودة والمهادنة إلا دفعاً للظلم، وإنما تمتد إيجابياً إلى الإنعاش الاقتصادي والتبادل التجاري، والتلاقح الثقافي، والتعاون الإنساني، لتتأصل هذه العلاقات وتنمو ويكون الأخذ والعطاء، وإظهار فضائل الإسلام بالحوار والإقناع هو الطابع المهيمن على هذه العلاقات.

ويلتزم المسلمون في حروبهم بالحفاظ على معطيات المدنية والحضارة، والعلم والمعرفة، وعدم التعرض لمن يعرفون في عصرنا بالمدنيين. ثبت في السنن الصحاح عن الرسولﷺ أنه مرّ على امرأة مقتولة في بعض مغازيه، قد وقف عليها الناس، فقال: «ما كانت هذه لتقاتل» وقال لأحد صحابته: «الحقْ خالداً فقل له: لا تقتلوا ذُرّية ولا عسيفاً»

وقال أيضاً: «لا تقتلوا شيخاً فانياً، ولا طفلاً صغيراً ولا امرأة»[١] وكان أبو بكر الصديق يوصي قادة جيوشه بتجنب التخريب والتحريق والهدم وقطع الأشجار المثمرة، فقال في وصيته ليزيد بن أبي سفيان: «وإني موصيك بعشر: لا تقتل امرأة، ولا صبياً، ولا كبيراً هرماً، ولا تقطعن شجراً، ولا تخربن عامراً، ولا تعقرن شاة ولا بعيراً إلا لمأكلة، ولا تحرقن نخلاً ولا تغرقنّه، ولا تغلل[٢]ولا تجبن»[٣].

قال الأوزاعي: لا يحل للمسلمين أن يفعلوا شيئاً مما يرجع إلى التخريب في دار الحرب، لأن ذلك فساد، والله لا يحب الفساد[٤].

وينادي الناس اليوم بما يسمى بالتعايش السلمي بين الدول، ومعنى ذلك أن تتعايش المذاهب السياسية والاجتماعية المختلفة في سلام وحسن جوار، فأما الإسلام فلم يَدْعُ إلى التعايش السلمي فقط بين المسلمين وغيرهم، بل دعا إلى ما فوق ذلك من **التعايش الودي** الذي يتجاوز المسالمة إلى المودة والمصاهرة والتعاون والتضامن.

صحيح أن دعوة الإسلام دعوة عالمية، تتجاوز حدود الوطن والإقليم، لكنها دعوة حوار وبناء وتنظيم لقواعد الحياة، وترسيخ لأصول السلام ومتطلباته، وما الحرب إلا ضرورة اجتماعية ودفاعية فقط لدفع الظلم ومصادرة الحريات، وليست الحرب على الإطلاق لنشر العقيدة الإسلامية وإكراه الناس عليها.

هذه هي أصول دعوتنا وغايتنا، وهي دعوة الحق والعدل والحرية

---

(١) أي صغاراً وخادماً.

(٢) الغلول: الأخذ من المغنم قبل القسمة بين الغانمين المحاربين.

(٣) نيل الأوطار للشوكاني ٢٤٨/٧ وما بعدها، الموطأ للإمام مالك - باب الجهاد ٦/٢.

(٤) شرح السير الكبير ٤٣/١.

والمساواة، والسلام والأمن والاستقرار والتعاون والتضامن، فما أجدرنا نحن علماء الإسلام أن نحيي هذه المعاني في واقعنا، وأن نوجه الأمة إلى ما فيه خيرها وعزها واستقرارها، وأن نتعاون مع دعاة هذه القيم العليا لتصفو الحياة، ويرتفع الطامعون عن الزجّ بالبشرية إلى نار الجحيم، وأن نضع أيدينا مع كل دعوة صادقة إلى الحوار والتفاهم والتعارف والمصارحة في فهم حقائق ومقاصد بعضنا بعضاً، فيعم الأمن والسلام، ويتفرغ البشر في حل مشكلاتهم الاقتصادية والاجتماعية، وتهدأ روح الغليان، فيرتاح كل إنسان، وتكون الدول كلها آمنة تتفيأ ظلال الحرية والمحبة والسلام، ويهنأ المجتمع الدولي بما لديه من خيرات كثيرة ومنافع وفيرة وكنوز وثروات عظيمة، فإذا ما استنبطت، تحقق الرفاه والسعادة للجميع.

الحكم الإسلامي
الشورى وشروط الحكم*

تمهيد

هذا بحث جديد عن «موقع الشورى في الإسلام من النظام الديمقراطي» حيث اخترت هذا العنوان لأهميته الواقعية المعاصرة، علماً بأنه كُتِبَ كثيرٌ عن الشورى من الناحية النظرية والواقعية في العهد النبوي وما بعده في عصر الخلافة الراشدية وما تلاها من نظام الخلافة الأموية والعباسية والعثمانية، فجعلت البحث فيما لم يكتب فيه لكثرة التساؤلات عنه في عصرنا، ولمعرفة مدى فاعلية نظام الشورى في مواجهة الأنظمة الديمقراطية الغربية المعاصرة، والتي تحاول أمريكا وأتباعها فرضها بوسائل مختلفة في العالم العربي والإسلامي وغيره، وكان من قرارات جامعة الدول العربية في دورتها الأخيرة وهي السادسة عشرة العمل بالشورى والديمقراطية.

فما الذي يتفق من الشورى أو يختلف مع الديمقراطية؟ وهل يمكن لنظام الشورى الإسلامي أن يكون بديلاً مقنعاً وعملياً عن الديمقراطية

---

* مقدم إلى الدورة الثالثة عشرة للمؤتمر العام لمؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي، عمان - الأردن، ٢١ - ٢٣/ ٨/ ٢٠٠٤م.

الغربية؟ حتى تكون أنظمة الحكم العربية والإسلامية منسجمة مع التطلعات الغربية في محاولاتها وتدخلاتها، ولا سيما الأمريكية بالذات، فيتم الابتعاد عن ظاهرة الاستبداد أو وراثة الحكم أو نظام الحزب الواحد الموالي للسلطة الحاكمة، وتبرز ظاهرة المجتمع المدني، ويتحقق التفاعل بين الدولة والشعب، ويستظل المواطنون في أفياء الحرية والمساواة والعدالة، وتراعى المصلحة العامة العليا على نحو مستقل من التبعة لهيمنة دول الاستكبار العالمي، وينعم المحكومون في الواقع بنعمة الرخاء والأمن والاستقرار، وتتخلص الأمة من محنة القلق والخوف والاضطراب والمذلة والهوان، وتتلاشى ظاهرة العنف والتطرف والإرهاب النابعة من الوسط الداخلي الإسلامي أو العربي، وتتضافر الجهود المخلصة والقوية لمواجهة الإرهاب الدولي المنظم، وانتهاك حقوق الشعوب المقهورة، وتدمير حقوق الإنسان جهاراً وعياناً أمام المجتمع الدولي في بؤر الصراع العربي أو الإسلامي مع المستعمر أو المحتل الدخيل، حيث عصف بالشرعة الدولية وبمواثيق حقوق الإنسان، وبالقيم الإنسانية كلها.

فليس في الإسلام استبداد، أو دكتاتورية غاشمة، ولا تمييز عنصري أو طبقي أو عقدي أو مذهبي، ولا إرهاب، وإنما مقاومة المحتل، ولا جور أو ظلم اجتماعي، ولا ممارسة لألوان القمع والتعذيب الوحشي على النحو الذي يمارسه العدو الغربي المستكبر والمحتل، ولا تحكم في مصالح الشعوب، ولا فساد ولا إفساد، ولا دمار ولا تدمير، ولا هوان ولا خسف ولا مذلة أو ركوع أو خضوع لظالم أجنبي، أو مستكبر عاتٍ يذيق الشعوب المستضعفة ألوان التعذيب والتشريد والطرد من بلاده ووطنه، أو أرضه وبيته، من أجل الهيمنة على مصدر عيشه، والمساس بكرامته وعزة نفسه، أو تدمير وجوده، وهزّ كيانه، وانتهاك حرمات

مقدساته، أو تهيئة المناخ للاستعمار الاستيطاني البغيض أو الصهيوني الغادر.

إن الإسلام الحنيف دين الوسطية والاعتدال، والحق والعدل، والشرف والفضيلة، والعزة والكرامة، والسلم القائم على الحق والثبات والعدل، وهو أول من صان حقوق الإنسان المسلم وغير المسلم، وأرسى قواعد أو خصائص نظام الحكم على أساس من الشورى، والحرية، والعدالة، والمساواة في الحقوق والواجبات، وقاوم أنواع الظلم والتسلط والهيمنة والاضطهاد، والامتيازات، وعبّأ طاقات المجتمع برمته والأمة بكاملها لزجِّها في صيانة المصلحة العامة العليا، دون تعطيل أو إهدار أو إهمال لجهد إنسان أو فئة ما في دولة العدل والرخاء والعزة والشرف والسلم والأمان وإحقاق الحق لكل إنسان، وإنصاف المظلومين، وتحرير الوطن من التدخل الأجنبي.

هذه المنطلقات والأسس القائمة على منطق الحق والعدل، والعلم والعقل، ورعاية حقوق الإنسان بالفعل، لا بمجرد إعلان الشعارات، تقتضي منا بيان «موقع الشورى في الإسلام من ركائز الديمقراطية المعاصرة» وأهمها ما يأتي:

١- الشورى ونظام الحكم أو شكل الحكم.

٢- الشورى والدستور الدائم.

٣- نظام الشورى وموقف الإسلام من سيادة الأمة أو حاكميتها.

٤- الشورى والنظام النيابي في الديمقراطية.

٥- الشورى ومبدأ فصل السلطات العامة.

٦- الشورى وشروط الحكم.

الشورى ونظام الحكم أو شكل الحكم

من المسلَّمات الضرورية والبدهيات المنطقية والأصول العلمية أن الإسلام اعتمد على نظام الشورى في كل شيء، سواء في القضايا العامة أو الخاصة، والشورى ليست مجرد ممارسة ترفيهٍ أو جعلها مُعْلمة أو مجرد نصيحة، وإنما هي ملزمة، ما دامت تلازم معالم الحق، ومن أجل إقامة صرح العدل، وتحقيق المصلحة الموافقة لهدي الله وشرعه.

ومن المعلوم أن تقرير قاعدة الشورى منصوص عليه صراحة في القرآن الكريم في موضعين:

الأول - في إلزام ولي الأمر الحاكم وغيره بالشورى في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ٣/ ١٥٩] وهذا أمر، والأمر في الأصل يقتضي الوجوب. وأما تتمة الآية: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ فمعناه في الظاهر في إنفاذ الرأي بعد المشاورة.

الثاني - في بيان خصائص المؤمنين وصفاتهم وممارسة واجباتهم مع إقام الصلاة وغيرها في قول الله سبحانه: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [الشورى: ٤٢/ ٣٨][(١)].

وقال النبي ﷺ: «ما تشاور قوم إلا هدوا لأرشد أمورهم»[(٢)]. وكرر الصحابة الكرام قولهم: «لم يكن أحد أكثر مشاورة من رسول الله ﷺ»[(٣)].

وتكررت مشاورات النبي ﷺ لأصحابه وأهل بيته في القضايا العامة والخاصة، في السلم والحرب، وكان مجلس شورى الرسول ﷺ مؤلفاً من أحد عشر صحابياً، وهم: حمزة، جعفر، أبو بكر، عمر، علي، ابن

(١) هذا مع قراءة الآية التي قبلها والآية التي بعدها.
(٢) أخرجه عبد بن حميد والبخاري في الأدب المفرد.
(٣) أخرجه الترمذي.

مسعود، عمار، حذيفة، أبو ذر، المقداد بن الأسود، بلال الحبشي[١].

وشاور النبي ﷺ زوجته أم سلمة فيما يفعل للتحلل من العمرة بعد صلح الحديبية.

وقام نظام الخلافة (رئاسة الدولة العليا) على البيعة أو الاختيار والانتخاب المباشر من الرعية، على الرغم من سبق البيعة باقتراح اسم الخليفة المرشح إما من أهل الحل والعقد أصحاب الرأي والمشورة، وإما من الخليفة السابق بولاية العهد.

وعلى هذا تكون الشورى قاعدة لنظام الحكم في الإسلام، وأولى خصائص هذه الخصائص، إعمالاً للنصوص الشرعية والسنة والسيرة النبوية، وتلافياً لأخطاء ومثالب الحكم الفردي والاستبداد.

ولا يهم بعد التزام قاعدة الشورى أن تكون الحكومة بعدئذ ملكية برلمانية، أو جمهورية يعيَّن رئيسها الأعلى بطريقة الانتخاب لا الوراثة، سواء انتخب رئيس الجمهورية بواسطة البرلمان (مجلس الأمة أو الشعب)[٢] أو بواسطة الشعب، بطريق مباشر أو غير مباشر، أو بواسطة هيئة خاصة لا يدخل فيها البرلمان، كما في دستور بولونيا سنة **١٩٣٥**، أو يشترك فيها أعضاء البرلمان وغيرهم كدستور إسبانيا سنة **١٩٣١**[٣]، وقد يكون النظام الجمهوري رئاسياً (حيث يسأل الوزراء أمام الرئيس الأعلى، ويملك فيه رئيس الجمهورية إصدار مراسيم بقوانين أثناء غياب البرلمان مع سلطات أخرى) كأغلب الأنظمة الحديثة في أمريكا وأوروبة وجمهوريات البلاد العربية، أو غير رئاسي كما كان عليه النظام السوري

---

(١) عبقرية الإسلام في أصول الحكم، د. منير العجلاني: ص ٩٧

(٢) في نظام المجلسين (مجلس الشيوخ ومجلس النواب) أو نظام المجلس الواحد (مجلس النواب).

(٣) القانون الدستوري، أ. د. عثمان خليل وسليمان الطماوي: ص ٥١ - ٥٧.

بعد الاستقلال وقبل عهد الانقلابات، وذلك كله بحسب مصلحة الشعب، ووفق الظروف الملابسة زماناً ومكاناً، ولا يقيد ذلك إلا شرط أساسي وهو أن تكون حكومة شورية، فالإسلام لا يقبل النظام الدكتاتوري أو التسلطي أو الطاغي، فمثل هذه الأشكال غير شورية بطبيعتها.

وهذا يعني أن الحكومة من حيث الرئيس الأعلى إما حكومة ملكية أو حكومة جمهورية، والحكومة باعتبار آخر من حيث الخضوع للقانون نوعان: استبدادية لا يخضع الحكم فيها للقانون وقد يخضع الحاكم للقانون، وقانونية تكون السيادة فيها قسمين: حكومات مطلقة تتركز فيها السلطة في يد فرد واحد أو هيئة واحدة، وحكومات مقيدة تكون السلطة فيها موزعة قانوناً بين عدة هيئات كالملكية الدستورية[١].

وكذلك لا يشترط أن يكون نظام الحكم الإسلامي قائماً على أساس الخلافة (وهي كما قال التفتازاني: رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبيﷺ)[٢]. أو كما قال الماوردي: (الإمامة العظمى: موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا[٣]) أو على غير أساس الخلافة كالأنظمة الجمهورية شريطة الالتزام برعاية شؤون الدين والدنيا، لأن المهم هو التقيد بنظام الشورى، والشورى تتقيد في الإسلام بالقانون الإلهي النابع من مصادر الشريعة، وهي: القرآن والسُّنة والإجماع القياس، ومما ينبغي العلم به أن الإسلام لم يضع لنظام الحكم شكلاً معيناً[٤]، وهذا يتفق مع مبدأ الشورى.

والديمقراطية الغربية أو المعاصرة، وهي مبدأ دستوري يقوم على

---

(١) المرجع السابق: ص ٥٠ - ٥١.
(٢) شرح العقائد النفسية، الخلافة لرشيد رضا: ص ١٠.
(٣) الأحكام السلطانية للماوردي: ص ٣، ط صبيح.
(٤) أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية. أ. د. حامد سلطان: ص ١٣٩.

حكم الشعب بالشعب وللشعب، تلتقي في بعض خصائصها الدستورية مع نظام الشورى في الإسلام، لأن من خصائص الحكومة الديمقراطية أنها حكومة حرة غرضها الأول وضع النظام المحقق لحرية الأفراد السياسية، وأن السيادة في الحكومة الديمقراطية للشعب[١]، وصور الديمقراطية ثلاث: ديمقراطية مباشرة (وهي أقرب النظم إلى الديمقراطية المثالية يتولى فيها الشعب السلطات الثلاث) وديمقراطية نيابية (تقتصر وظيفة الشعب السياسية فيها على اختيار نواب يتولون الحكم لمدة معينة باسمه ونيابة عنه) وديمقراطية شبه مباشرة (وسط بين الديمقراطية المباشرة والديمقراطية النيابية، يقوم نظامها على أساس وجود برلمان منتخب ولكن مع الرجوع إلى الشعب نفسه، أخذت به سويسرا وأمريكا الشمالية، وهي ذات مظاهر ثلاثة تتعارض تماماً مع النظام النيابي وهي الاستفتاء الشعبي، والاعتراض الشعبي، والاقتراح الشعبي)[٢].

وأقرب صور الديمقراطية لنظام الشورى هو الديمقراطية النيابية، والنظام الجمهوري الرئاسي، لأن قاعدة الشورى قابلة للاتساع بدليل انتخاب الخليفة بالبيعة من الشعب نفسه، ولأن الخليفة يشبه الملك فيحكم مدى الحياة، بشرط بقاء الأهلية والكفاءة لإدارة الدولة، وإلا تعرض للعزل، ولأن للخليفة خصائص هي أقرب إلى خصائص النظام الرئاسي.

وبالرغم من تتابع وجود نظام الخلافة الإسلامية بعد النبوة (راشدية وأموية وعباسية وعثمانية وغيرها) إلا أن الإسلام لم يقيدنا بها، فيمكن اختيار نظام آخر، تتحقق فيه مدلولات الخلافة، مع تأقيت أو تحديد مدة

---

(١) لكن السيادة في الإسلام كما سأبين هي للشريعة والأمة معاً، وليست للشعب وحده.

(٢) حامد سلطان، المرجع السابق: ص ١١٠ - ١٤٥.

معينة للخليفة أو الحاكم الأعلى بحسب اختيار الأمة، عملاً بقول ابن مسعود: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن». ويكون هذا النظام هو الديمقراطية النيابية مثلاً، بتفعيل نظام الشورى أو الاجتهاد في تعرُّف الحقائق وصواب الآراء من قبل المستشارين وأهل الخبرة ووجوه الناس في مجال لا يوجد فيه نصوص قطعية لا تقبل الاجتهاد، وإنما تراعى فيه المصالح العامة وروح التشريع، والأعراف التي لا تصطدم مع أصول الشريعة ومقاصدها العامة على النحو الذي أبينه في الموضوع الآتي.

الشورى والدستور الدائم

الدستور: هو مجموع القواعد الأساسية للدولة، مثل تحديد شكل الدولة (موحدة أو مركبة) ونوع الحكومة (جمهورية أو ملكية) والسلطات العامة وعلاقة بعضها بالبعض الآخر، وحقوق الأفراد ومنها حقوق الإنسان والحريات العامة[١].

وتحرص الدول الحديثة على إصدار وثيقة الدستور في بداية تكوين الدولة، أو بعد تغيير نظامها وانهيار دستورها بالثورة أو الانقلاب. وتكون عادة مواد الدستور موجزة، لاقتصارها على بيان نظام الدولة والحقوق الأساسية للمواطنين، وصلاحيات رئيس الدولة والسلطات الثلاث (التشريعية والتنفيذية والقضائية).

ولا شك بأن إصدار الوثيقة الدستورية ضرورة ماسة، ومن المعلوم أن دستور المسلمين العام هو القرآن الكريم والسُّنة النبوية الثابتة، لأن الشريعة الإسلامية ذات مصدر إلهي، فالدولة في الإسلام دولة دستورية قانونية. ومن السهل كتابة دستور الدولة الإسلامية في صياغة حديثة، وقد صدرت دساتير إسلامية كما في السودان وإيران وغيرهما.

---

(١) المرجع ذاته: ص ٨٢ وما بعدها.

وليست الدولة الإسلامية ذات صفة ثيوقراطية تستمد سلطانها من ادعاء الحق الإلهي المطلق، لممارسة السلطة المطلقة. وإنما هي دولة مدنية، تجمع بين مفهوم الدين بالمعنى المتسامي وبين مصالح الدنيا والحياة. وعلى رئيس الدولة المسلمة وحكومته التقيد بدستور الدولة، لأن الخليفة إنما يستمد سلطانه من الأمة ممثلة في أولي الحل والعقد[1].

فيجب التقيُّد بالنصوص الشرعية القطعية، وهي التي لا تحتمل أي معنى آخر سوى المعنى المتبادر منها لأول وهلة ودون حاجة لاجتهاد، كبيان أركان الإيمان والإسلام، وأصول الفرائض، والعقوبات الشرعية، والمسؤولية الشخصية أو الفردية، وكون الأصل في الإنسان البراءة، وحجية الشهادة والإقرار وغيرهما من وسائل الإثبات، والتزام قواعد العدل والحرية والمساواة، ومنع الضرر والإضرار، ونحو ذلك، وهذه هي **ثوابت الأحكام**.

ويوجد بجانب هذه الثوابت دائرة **المتغيرات**، وهي الأحكام الشرعية القابلة للتغير التي تختلف باختلاف الزمان والمكان، لقيامها على أساس مراعاة المصالح ودرء المفاسد، ورفع أو دفع المشقة أو الحرج والأخذ بالأعراف العامة التي لا تصادم نصوص الشريعة ومقاصدها وغايات التشريع.

هذه المتغيرات هي مجال الاجتهاد كمجاله في النصوص الظنية الدلالة أو الظنية الثبوت، وتكاد تنحصر عوامل التغير وإفساح المجال للتجديد والاجتهاد في دائرة المتغيرات وهي نوعان: فساد وتطور[2]. وهي المعبَّر عنها بقاعدة: «تتغير الأحكام بتغير الأزمان»، وهي المصالح والأعراف المتجددة، والأحكام الثابتة بالقياس والاستصلاح والاستحسان والعرف ونحوها.

---

(١) أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، أ. د. حامد سلطان: ص ١٩١.

(٢) المدخل الفقهي العام للأستاذ الزرقا: ف ٥٤٠ - ٥٥٤

قال ابن القيم في كلمته المشهورة: إن الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها.. إلخ[1].

والاجتهاد أو التغيير: إما جماعي كما هو الحاصل في المجامع الفقهية الحديثة، في مكة وجدة ومصر والهند وأمريكا (مجمع فقهاء الشريعة) والسودان، وإما فردي وهو ما نراه من ترجيحات أو اختيارات أو اقتراحات جديدة للنخبة المتميزة من أساتذة الشريعة وزعماء الإصلاح في العالم الإسلامي. ولا شك أن المقبول اليوم والمرغوب فيه والمؤثر بنحو عام هو الاجتهاد الجماعي، لأنه قائم على **نظام الشورى** والتداول والمناقشة والترجيح وإصدار القرارات، مما يشمل ما يسمى بالاجتهاد الانتقائي والاجتهاد الإنشائي الإبداعي.

ومن أهم مجالات أنشطة هذين الاجتهادين:

١- المعاملات المالية أو الاقتصادية لا سيما في رحاب المصارف الإسلامية.

٢- القضايا العلمية والطبية.

ويلاحظ أن نسبة (٨٠٪) من قرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي في جدة مركَّزة على هذين المجالين.

ومن المعلوم أن للدولة الإسلامية أن تمارس الحق في التشريع أو الاجتهاد في المسائل الدنيوية بما يحقق مصالح المواطنين العامة بحسب الظروف في كل زمان ومكان.

أما الثوابت فلا مجال فيها للاجتهاد أو الشورى، لأنها ثوابت لا تقبل التغير أو التطور أو التعديل، أو التقيد أو الإضافة أو النقص، أو النسخ.

---

(١) أعلام الموقعين ٣/ ١٤، ط محيي الدين عبد الحميد.

نظام الشورى وموقف الإسلام من سيادة الأمة أو حاكميتها

يرى بعض المتأثرين بالمصطلحات القانونية أن مبدأ سيادة الدولة يعدُّ نتيجة مترتبة على مبدأ **الشورى** المقرر في الإسلام الذي هو أحد خصائص نظام الحكم الإسلامي.

والواقع أن نظرية السيادة نظرية فرنسية الأصل، يراد بها: هل صاحب السلطة العليا (أو السيادة) فرد أو طبقة (أو فئة) أو الأمة، وقد نشأت في عهد الحكم الملكي المطلق القديم لظروف تاريخية خاصة بفرنسا. وأهم خاصية للسيادة: أنها تلك السلطة العليا التي لا نجد مساوياً لها، فالمقصود بسيادة الأمة: أن يكون لإرادة الأمة تلك السلطة العليا، وتلك الإرادة تظهر في صورة القانون.

وبناء عليه، ليس التشريع في الإسلام هو التعبير عن إرادة الأمة، وإنما الكلمة العليا هي لأحكام الشريعة، لا لإرادة الأمة.

ولكن لا مانع في الشرع من إصدار قوانين تعتمد على مبدأ المصلحة، أي مراعاة ما تقضي به العدالة والصالح العام فيما لا يتعارض مع الأحكام الشرعية. وللحكومة مسايرة الرأي العام (أو أعضاء البرلمان) فيما لا يتعارض مع أحكام الشريعة، ومن أحكامها مراعاة **ظروف الضرورة** أو مبدأ الضرورة، ومبدأ «نفي الحرج» أو دفع المشقة[١].

وبه يتبين الفرق بين نظام الشورى أو الديمقراطية الإسلامية، ونظام الديمقراطية الغربية، فسلطة الأمة أو المجالس النيابية في الديمقراطية الغربية مطلقة، لأن «**الأمة مصدر السلطات**» وهي صاحبة السيادة، حتى وإن خالفت هذه المجالس أصول الدين والأخلاق.

(١) الإسلام ومبادئ نظام الحكم، د. عبد الحميد متولي، ص ١١٩ - ١٢٠.

فيمكن للأنظمة الديمقراطية إعلان الحرب على شعب دولة أخرى لدوافع عنصرية أو اقتصادية أو استعمارية، كما حدث في الحربين العالميتين: الأولى والثانية، وكما يحدث الآن فيما تمارسه دولة «إسرائيل» في فلسطين، وما تفعله أمريكا وبريطانيا ودول التحالف من فظائع وجرائم وحشية في العراق[١].

أما في الإسلام أو في النظام الإسلامي فلا بد من الالتزام بالمبادئ والقواعد والأحكام الشرعية ذات الصفة الدينية والأخلاقية الإنسانية في واقع الأمر والتطبيق الفعلي، سواء من أهل الشورى (أهل الحل والعقد) أو أثناء تفعيل نطاق الشورى في الحياة العملية.

ومن المعلوم أن سلطات الحكومة الشورية في الدولة الإسلامية الحديثة هي تلك السلطات المعترف بها في كافة الدول المتحضرة، ولكن بضوابط أخلاقية سامية، تراعى فيها مصلحة المواطنين وغيرهم وفي إطار العدل والمساواة[٢].

وذلك لأن علماء الأمة الإسلامية منذ عهد الصحابة الكرام والتابعين لهم بإحسان أجمعوا على أن مصدر جميع الأحكام التشريعية الأصلية من أوامر ونواهٍ هو الله تعالى، لا يشاركه أحد، وطريق التعرف عليها ما أنزل الله في قرآنه أو أوحى به إلى نبيه محمدﷺ وصح ثبوته ونقله[٣].

وفي هذا ضمان وثيق لحرية الإنسان والحفاظ على حقوقه، وكرامته ومصالحه، والحيلولة بينه وبين ممارسة ألوان الاستبداد والاضطهاد

---

(١) القيم الإسلامية في مواجهة الديمقراطية للباحث، وهو بحث منشور ضمن هذا الكتاب١/ ٤٧٠.

(٢) أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، أ. د. حامد سلطان: ص ١٤٠ وما بعدها.

(٣) نظام الإسلام للباحث: ص ١٥٩.

ضده، والتعذيب ومصادرة الحريات والزجّ به في قيعان السجون أو التصفية الجسدية، والاعتداء على العرض والكرامة الإنسانية، وامتهان الشخصية، مما افتضح شأنه في القنوات الفضائية، سواء لدى الأعداء كما تقدم، أو في الأوساط المحلية التي تمارس كل صنوف الذُّل والهوان على شعوبها، وتبطش بلا رحمة ولا هوادة بمعارضيها، ولا سيما الإسلاميين منهم.

الشورى والنظام النيابي في ظل الديمقراطية

الديمقراطية النيابية تقتصر فيها وظيفة الشعب السياسية على اختيار نواب يتولون الحكم باسمه ونيابة عنه، أي إن الشعب لا يحكم نفسه بنفسه كما في الديمقراطية المباشرة، وإنما يحكم بواسطة نوابه، ومجلس النواب يمارس السلطة التشريعية، سواء في الملكيات أو في الجمهوريات. فالنظام النيابي يقوم إذن على أساس وجود برلمان منتخب كله أو معظمه بواسطة الشعب ولمدة معينة، سواء من مجلس واحد، أو من مجلسين.

فإن كانت الوزارة مسؤولة أمام الشعب سمي الحكم النيابي برلمانياً، كما في إنجلترا وفرنسا ومصر والعراق وسورية وغيرها، وإلى هذا النظام تتجه الديمقراطية النيابية، كلما زادت سلطة نواب الأمة. أما إن جعلت الوزارة مسؤولة أمام الرئيس الأعلى سمي الحكم النيابي رئاسياً، كما في الأمريكتين وغيرهما[١]. وتوفيقاً بين النظام النيابي والمبدأ الديمقراطي قيل بنظريات أصحها أن الديمقراطية النيابية لم تظهر في الحقيقة إلا كضرورة اجتماعية، لأن المثل الأعلى للديمقراطية لا يتحقق إلا بالديمقراطية المباشرة.

---

(١) القانون الدستوري، خليل وطماوي، المرجع السابق: ص ١٣٣

ويمكن في النظام الإسلامي توسيع دائرة «**مجلس الشورى**» فلا يقتصر على من يعرفون بأهل الحلّ والعقد: وهم العلماء المختصون، والرؤساء، ووجوه الناس الذين يتولون مجازاً السلطة التشريعية، أي التشاور وإصدار القوانين فيما لا يتصادم مع الدستور الإسلامي، والنظام العام للأمة، والأخلاق والقيم الإسلامية، لأن هذا إجراء إداري يعتمد على مراعاة المصلحة ودرء المضرة أو المفسدة.

ومما ينبغي أن يعلم أن أولي الحل والعقد يشترط فيهم شروط ثلاثة هي[(١)]:

١- العدالة الجامعة لشروطها. وهي ملكة تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة.

٢- العلم الموصل لمعرفة أحكام الشريعة ومؤهلات الإمام الحاكم.

٣- الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار الأصلح للإمامة، وتدبير المصالح العامة.

الشورى ومبدأ فصل السلطات العامة

تقسم الدولة - كما قال الفيلسوف الفرنسي - منتسكيو - إلى سلطات ثلاث منفصلة: هي السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية، والسلطة القضائية، وهذا هو مضمون مبدأ الفصل بين السلطات الذي لا محل له إلا في النظم النيابية، وذلك لصون الحرية، ومنع الاستبداد، وتحقق شرعية الدولة. وهذا المبدأ في مقدمة المبادئ الدستورية الأساسية التي تقوم على أساسها الأنظمة الديمقراطية الغربية، فهو كسلاح من أسلحة الكفاح ضد السلطة المطلقة.

---

(١) الأحكام السلطانية للماوردي: ص ٤، الأحكام السلطانية لبي يعلى: ص٣-٤.

لكن مبدأ الفصل بين السلطات مبدأ وهمي في الحقيقة، لأنه لا بد مع الزمن من أن تتعاون هذه السلطات، وهو يتنافى مع مبدأ وحدة الدولة ووحدة سلطانها، كما يضعف إرادتها التي يجب أن تكون واحدة غير مجزأة، حتى ذهبت دساتير أخرى إلى عكس هذا المبدأ وهو نظام اندماج السلطات.

والذي استقر عليه الأمر أن أكثر النظم انتشاراً في العالم هو النظام البرلماني الذي يفصل بين السلطات دون إسراف، وهو نظام التوازن والتعاون بين سلطات منفصلة، ويكون استقلال السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية كل واحدة منها عن الأُخريين إلي حدّ ما، فلا يمكن لأيِّها أداء مهمتها إلا إذا تعاونت مع غيرها من السلطات، فيسأل الوزراء الذين يعينهم رئيس الدولة عن السلطة الفعلية أمام البرلمان، فسمي بالنظام البرلماني(١).

والخلاصة

إن مبدأ فصل السلطات أفرزه المذهب الفردي، وهو مذهب رأسمالي، صنعته طائفة من المثقفين من طبقة البورجوازية (الرأسمالية) الصناعية في القرن التاسع عشر، لخدمة مصالح هذه الطبقة على حساب الطبقة العاملة، وقد أخذت الثورة الفرنسية بهذا المذهب الفردي، الذي لم يقتصر على الميدان الاقتصادي، بل امتد كذلك إلى الميدان السياسي.

وفي القرن العشرين تطور هذا المذهب وهو المذهب الاقتصادي الحر لصاحبه آدم سميث، وصار من الجائز للدولة، حتى أمريكا الشمالية، أن تتدخل في الميدان الاقتصادي، وظهر طراز جديد من الحريات وهي المتعلقة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية، وظهرت العناية

---

(١) القانون الدستوري، المرجع السابق: ص ٢٥٣ - ٢٥٧.

إلى حماية الحريات التقليدية (وهي الحرية الشخصية وحرية الرأي وحرية المعتقدات.. إلخ) من تدخل الحكام، واتجهت جميع التشريعات التي تعد مفخرة العصر الحديث إلى تنظيم التعليم والعمل، ومحاربة البطالة وتهيئة الفرص لجميع العاملين، وإعانة المرضى أو العجزة أو غيرهم ممن لا يستطيعون الكسب، مما يعد وليد الضمير العام الحديث، مما أضعف المذهب الفردي، وجعله يتجه إلى الانهيار(١).

ومن المعلوم أن الإسلام يهدف إلى تحقيق صالح الفرد وصالح الجماعة معاً، وأمر «بالتكافل الاجتماعي» وهو أسبق من نظرية «التضامن الاجتماعي» الفرنسية، بل إنه يفضلها، لخلوه من الشوائب والغموض ويحقق الاستقرار الذي يكتنف النظرية الفرنسية(٢).

ويكون مبدأ فصل السلطات أحد مظاهر المذهب الفردي بحاجة إلى التعديل والتطوير بما يحقق التعاون والتشاور بين السلطات الثلاث لخدمة أغراض الدولة الواحدة، ومواكبة التطور الحديث.

ونظام الخلافة الإسلامية منذ فجر ظهوره لم يأخذ بمبدأ فصل السلطات على النحو المتشدد، فكان الوازع الديني القوي عند الخليفة الراشدي هو العوض عن مبدأ فصل السلطات الذي لم يستطع أن يكون درعاً ضد إساءة استغلال السلطة ومنع الاستبداد، على عكس ما حققه الوازع الديني.

كما أن **«جماعة المجتهدين»** إلى جانب الخليفة، وهم المستشارون العدول الأمناء بمثابة جمعية تشريعية، **فإذا أجمعوا** على أمر، أخذ به الخليفة وأصدره وألزم به، والإجماع هو المصدر الثالث من مصادر

---

(١) الإسلام ومبادئ نظام الحكم، د: عبد الحميد متولي: ص ٩٩ - ١٠٧.
(٢) المرجع السابق: ص ١١٩.

التشريع بعد القرآن والسنة، وإذا وجد اختلاف بينهم، يؤخذ برأي الأكثرية، أو يتخذ الخليفة قراراً من نفسه بما يحقق الصالح العام[1].

والديمقراطية الإسلامية أو نظام الشورى أخذت بقدر معين أو خاص من الجانب السياسي للديمقراطية الغربية، وبتوسيع واضح من الجانب الاجتماعي لحكم الشعب.

فالشعب في الجانب السياسي للديمقراطية الإسلامية هو الذي يشارك في الشؤون العامة، وهو الذي ينتخب الخليفة بالأغلبية بعد ترشيح المناسب والأكفأ من أهل الحل والعقد، بحرية وتجرد ونزاهة ومراقبة لله تعالى.

وقد حقق النظام الإسلامي مدلول الجانب الاجتماعي للديمقراطية بما لا يعرف له مثيل في التاريخ، ولم يسبقه في ذلك نظام، فعمَّ الرخاء في عهد العُمرَيْن: ابن الخطاب، وابن عبد العزيز بتفعيل التكافل الاجتماعي من الزكاة وغيرها من النذور والصدقات والكفارات والتضحيات النادرة المثال، ووجد العمال ظروف المعيشة الكريمة، وعمَّ التعليم جميع المستويات في المساجد والمدارس، وتقدَّم الطب ومختلف العلوم وارتقى المستوى الصحي. ويجب أن تكفل الحكومة الشورية في الدولة الإسلامية لرعاياها التمتع بكافة الحريات الأساسية، وبجميع الحقوق الإنسانية التي تحفظ للمواطن إنسانيته وكرامته، فالإسلام دين الحرية ودين الكرامة[2].

وكان أكبر وأوثق ضمان للحكم الصالح في الديمقراطية الإسلامية بنوعيها: السياسي والاجتماعي هو الوازع الديني، والخوف من الله، وجعل الصلاح في الحكم على مستوى الخليفة والولاة عبادة.

---

(١) المرجع السابق: ص ١٣٨ - ١٤٠.
(٢) أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، أ. د. حامد سلطان: ص ١٤٢.

أما الديمقراطية الحديثة (الغربية أو الشرقية) فلا سند لها من الوازع الديني، لأخذها بالنظام العلماني وانفصال الدولة عن الدين.

لذا وضعت ضمانات كثيرة في صور الديمقراطية الثلاث وهي: البرلمانية، والرئاسية، والمجلسية، لاحترام النظام، سواء في الدساتير أو في القوانين المختلفة، لمراقبة الحكام ومساءلتهم، وكل ذلك مشكوك فيه.

الشورى وشروط الحكم

للشورى دور فعال في اختيار الرئيس الأعلى للدولة، فعلى أهل الشورى الذين يمارسون الترشيح والانتخاب أن يختاروا الأكفأ فالأكفأ لهذا المنصب الخطير، لتحقيق المصلحة العامة العليا للدولة، فيكون الاختيار أمانة عظيمة وتوثيقاً وتزكية مأمونة، وإلا كان سوء الاختيار خيانة وتفريطاً وجرماً عظيماً، لقول النبيﷺ: «من استعمل رجلاً من عصابة - جماعة - وفيهم من هو أرضى لله منه، فقد خان الله ورسوله والمؤمنين»[(١)]. ويكون التشاور وتداول الرأي في الاختيار فرضاً لازماً يتحمل المقصرون أو الحائدون عن الأفضل والأكفأ وزر عملهم.

وقد اشترط علماؤنا الثقات شروطاً في اختيار الرئيس الأعلى للدولة تحقق المقصود من ولايته على نحو سليم وهي ما يأتي[(٢)]:

أولاً- الشروط الأصلية أو الأساسية

وهي أن يكون ذا ولاية تامة: بأن يكون مسلماً، حرّاً، ذكراً، بالغاً، عاقلاً، سليم الحواس والأعضاء.

(١) أخرجه الحاكم وهو حديث صحيح عن ابن عباس رضي الله عنهما.
(٢) الأحكام السلطانية للماوردي: ص ٤ وما بعدها، الأحكام السلطانية لأبي يعلى: ص ٤ - ٧.

أما اشتراط الإسلام: فلأنه يقوم بحراسة الدين والدنيا، والإسلام شرط في الشهادة، فيكون شرطاً في كل ولاية عامة، لقوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٤/ ١٤١].

وأما اشتراط الحرية: فلأنه وصف كمال، فلا يعقل أن يكون صاحب الولاية أدنى رتبة من المولَّى عليهم.

وأما اشتراط الذكورة: فلأن عبء المنصب يتطلب قدرة كبيرة وطاقة قوية لتحمل أعباء الولاية الجسمية في حال السلم والحرب، والأزمات المختلفة، التي لا تتحملها المرأة عادة، والعبر بالغالب، ولا ينظر إلى بعض الحالات الشاذة. وهذا مما انعقد عليه إجماع الأمة، لقول النبيﷺ لما بلغه أن فارس ملَّكوا عليهم بنت كسرى: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»[1].

وأما البلوغ: فلأن الصبي قاصر غير كفء للمهام الحساسة، ولا يتحمل مسؤولية أفعاله الدينية والدنيوية.

وأما سلامة العقل: فلأن ذلك مطلوب لصحة كل تصرف خاص أو عام، فلا يقبل المجنون والمعتوه ومن فيه آفة الخبل، لخطورة العمل والولاية التي يتولى شأنها، وإلا كان الخلل هو الحاصل.

وأما سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان، وسلامة الأعضاء من نقص يخل بالحركة والنهوض وهو المعبر عنه بالكفاية الجسدية، فلأنها من مقتضيات القيام بالواجبات العامة الخطيرة، فإن طرأ نقص على بدن الإمام، كفقدان السمع والنطق، استحق العزل غالباً إلا في حالة طروء الصمم والخرس، فيمنعان من ابتداء عقد الإمامة أو الخلافة، لأن كمال الأوصاف بوجودهما مفقود، ولا يمنع ذلك من استدامتها، إلا في

---

(١) أخرجه أحمد والبخاري والنَّسائي، والترمذي وصححه عن أبي بكرة ﷺ.

حالة ذهاب إحدى اليدين أو الرجلين أو جدع الأنف وسمل إحدى العينين، وكذلك حال ضعف البصر أو ثقل السمع أو تمتمة اللسان، فكل ذلك لا يمنع من عقد الإمامة ولا من استدامتها.

ثانياً - الشروط الأدبية وهي صلابة الصفات الشخصية

وهي العلم، والنزاهة أو العدالة، والجرأة أو الشجاعة، وحصافة الرأي، والنجدة المؤدية إلى حماية كيان البلاد، وجهاد الأعداء، وإقامة الحدود (العقوبات المقدرة) وإنصاف المظلوم من الظالم، وتنفيذ الأحكام الإسلامية، والاجتهاد في قضايا المسلمين، والائتمان على أموالهم وحقوقهم، وممارسة القيادة العليا، وتوجيه السياسة وتدبير الأمور، وكل ذلك حق تقتضيه المصلحة وطبيعة الأوضاع والأحوال، وإلا تعرضت الأمة والبلاد للنكسة والضياع.

ثالثاً - النسب القرشي

اشترط أهل السنة هذا الشرط من بداية استخلاف الخليفة الأول أبي بكر الصِّديق رضي الله عنه في سقيفة بني ساعدة، عملاً بحديث: «الأئمة من قريش»[(١)].

لكن يلاحظ أن هذا الشرط كان له طبيعة موقوتة لا دائمة، وذلك كما رأى ابن خلدون في مقدمته[(٢)]؛ أن الحكمة في اختصاص قريش بهذه الميزة هي كونها صاحبة القوة والغلبة أو العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة وأهلها، وينتظم حبل الألفة فيها، إذ لو خرجت الرئاسة عنهم

---

(١) أخرجه أحمد وأبو يعلى والطبراني عن بكير بن وهب رضي الله عنه، يؤيده ألفاظ أخرى عند الشيخين.

(٢) مقدمة ابن خلدون: ص ١٣١ - ١٣٥

وصارت في العصائب الأخرى لما تمت لهم الرئاسة، ولما تحقق الغلب لهم، أو الإذعان من غيرهم لهم.

ويلزم أن يكون الشرط الآن هو أن القائم بالولاية العامة يجب أن يكون **متبوعاً من الكثرة الغالبة**، ليكون مطاعاً مرضياً عنه، ذا قوة مستمدة من الإرادة العامة، فيترتب على وجوده حصول الوحدة، وتنتفي دواعي الخلاف[1].

وهنا يكون للشورى وأهلها مجال مهم وحساس في اختيار من يوصف بوصف القوة والغلبة وتحقيق التبعية والولاء والطاعة.

وهكذا يتبين لنا جدة هذا البحث ونقلته النوعية من الطبيعة التقليدية والمعرفة في الكتب إلى ما يتطلع إليه المثقفون المعاصرون من ضرورة معرفة **موقع الشورى من الأنظمة الديمقراطية المعاصرة.**

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات

---

(١) النظريات السياسية للدكتور ضياء الدين الريِّس ص ١٥٧، السلطات الثلاث للدكتور سليمان الطحاوي: ص ٢٥٩ وما بعدها.

مشاركة المسلم في الانتخابات*

توطئة

إن أنماط مشاركة المواطنين في الحكم السياسي قديماً وحديثاً هي واحدة في غايتها ومقصدها، وهي التعبير عن الإرادة والحرية والوجود، في مستوى القاعدة الشعبية، ومن أجل تحمل قسط من المسؤولية، سواء في حال الرخاء والانتصار، أو في وقت الشدة والأزمة والتعرض لنوع من الانهزام.

وإنما الاختلاف بين الماضي والحاضر إنما هو في الشكل والأسلوب، **ففي الماضي**: كان الاعتماد على آراء أهل العلم والخبرة والجاه والنفوذ، **وفي الحاضر**: اتسعت قاعدة التصويت والترشيح لتشمل جميع المستويات، الصالحين والمفسدين، العلماء والجهال، وهذا ماوجهت إليه الأنظمة الديمقراطية، التي يكون التأثير فيها في الواقع للأقوياء، على حساب الضعفاء، سواء في داخل الدولة أو خارجها.

ففي الداخل نجد ونلمس مظاهر التحكم للزعامات والقيادات والفعالات الاقتصادية القوية وللأحزاب ذات الشعارات المختلفة، وفي الخارج يذعن الضعيف للقوي، فيقلِّده في كل مظهر من مظاهر حياته،

---

* مقدم للمجمع الفقهي في مكة المكرمة في دورته السادسة عشرة.

ويكاد الاتجاه الديمقراطي أن يكون هو الغالب في الساحة الدولية، وإن اختلفت أساليب تطبيقه بين الدول والشعوب.

ولم يَعُدْ التوجه الإسلامي -بسبب الضعف وارتماء القيادة السياسية في أحضان الدولة أو الدول القوية أو الكبرى- هو المرعي من القادة المحليين أو العالميين، لأسباب معروفة تتلخص في ضرورة تحجيم الوجود الإسلامي والفكر الإسلامي النيِّر بتخطيط الغرب بزعامة أمريكا، سواء في البلاد الإسلامية ذاتها، أو حال وجود المسلمين بصفة الأقلية في بلاد غير إسلامية.

وهذا التطور أو التغير ينعكس أثره مباشرة على ظاهرة مشاركة المواطنين في الحكم السياسي من خلال ما يسمى بالانتخابات.

ودورنا أن نبين هنا إيجابيات هذه الظاهرة وسلبياتها، ومقارنتها بالاتجاه الإسلامي النظري لا الواقعي، من خلال هذا البحث العلمي عن «**مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين**» في ضوء الخطة الآتية:

الفصل الأول- مفهوم الديمقراطية وكيفية تطبيقها، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: كيفية تطبيق الديمقراطية في واقع الدولة.

المبحث الثاني: كيف تتعامل الدولة مع الأقلية المسلمة بناء على ديمقراطيتها، وهل تفرض عليهم قوانين باسم الديمقراطية؟

الفصل الثاني- مشاركة المسلم في الانتخابات، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: نوع الانتخابات، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: انتخابات لجهة تملك سنّ الأنظمة والقوانين.

المطلب الثاني: انتخابات لجهة لاتملك سن الأنظمة والقوانين (الإدارة المحلية، والمؤسسات والشركات ونحوها).

المبحث الثاني: نوع المشاركة، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مشاركة المسلم مع المسلمين مقابل غير المسلمين.

المطلب الثاني: مشاركة المسلم مع غير المسلمين مقابل المسلمين.

المطلب الثالث: مشاركة المسلم مع غير المسلمين مقابل جهة مختلطة.

ملحق أول - هل يسمح لغير المسلم من الذميين المعاهدين بممارسة الحقوق السياسية؟

ملحق ثانٍ - هل للمرأة المسلمة حق الانتخاب وحق الترشيح للبرلمان؟

الفصل الأول
مفهوم الديمقراطية وكيفية تطبيقها

الديمقراطية: مبدأ دستوري قديم، عرفته الأديان من خلال نظام الشورى، وبعض الأنظمة السياسية في مواجهة حكم الفرد والاستبداد والتسلط المتمثل في النظام الملكي القديم المستبد الذي يزعم استناده إلى تفويض إلهي مقدس في ممارسة شهوة الحكم المتسلط، وتعطيل إرادة الشعب، وإبعاد حرمة القانون والنظام الجماعي.

والديمقراطية: كلمة إغريقية تعني في الفقه الدستوري: حكومة الشعب، أو حكم الشعب بالشعب وللشعب. ثم أصبح للديمقراطية في العصر الحديث مفاهيم متنوعة، بحسب النظرة إلى فهم حكومة الشعب، وصارت تدور في محورين أساسيين وهما: الديمقراطية السياسية، والديمقراطية الاجتماعية. **وشعار الأولى**: أنها حكومة بواسطة الشعب، **وشعار الثانية**: أن الحكومة لصالح الشعب.

وتقوم الديمقراطية في نوعيها على أساس احترام الحقوق والحريات العامة، دون معارضة النظام والصالح العام. وتركز الديمقراطية الاجتماعية على حماية المصالح الاقتصادية والاجتماعية للمواطنين.

والشعب يحكم نفسه في النوعين، تارة بطريقة مباشرة (الديمقراطية المباشرة) وأخرى بواسطة نواب ينتخبهم لذلك (الديمقراطية النيابية) وتارة ثالثة يختار حلاً وسطاً (وهو الديمقراطية نصف أو شبه المباشرة)[1].

---

(١) القانون الدستوري د. عثمان خليل، ود. سليمان الطحاوي: ص١٠٧.

وتعتمد الديمقراطية على أساسين:

الأول: هو تحقيق معنى الديمقراطية بالنوعين السابقين.

والثاني: توفير الحقوق والحريات، وهي هدف كل حكم ديمقراطي وغايته.

والواقع أن الديمقراطية كالشيوعية مجرد حلم أو خيال، فهي في ظل التطبيق لا تحقق لشعبها إلا المظاهر والشعارات والشكليات والذي لا يفيد، وتنخدع الشعوب في هذا، ويظل النظام الديمقراطي ستاراً في الغالب للاستبداد المبطن، والتسلط باسم الشعب الذي لا يملك من الأمر شيئاً.

وتلتقي الديمقراطية في جانبها السياسي (وهو أن تكون الحكومة بواسطة الشعب) مع الديمقراطية الإسلامية القائمة على نظام الشورى، مع احترام المبدأ، ومراعاة مقتضيات الحرية والمساواة نظرياً وعملياً.

وهناك فروق أخرى من أهمها:

١- أن هدف الديمقراطية الغربية تحقيق أغراض مادية أو دنيوية، من طريق فرض ضرائب متنوعة وفرص متعددة للدخل، حربية كانت أو صناعية أو اقتصادية.

أما الديمقراطية الإسلامية: فلها غرضان أساسيان وهما: تحقيق مصالح الناس الدينية والمدنية، أو الأخروية والدنيوية معاً. ويترتب عليه أن الشورى في الإسلام مرتبطة بقيم دينية وأخلاقية نابعة من نظام الدين أو شرع الله نفسه، فهي ثابتة غير متقلبة ولا متأثرة بالأهواء الخاصة.

أما الديمقراطية الغربية أو المعاصرة فلا ثبات لها في القيم، وإنما هي نسبية توجهها رغبات الأكثرية.

ويترتب على ذلك احتمال تسلط شعوب الديمقراطية الغربية أو الشرقية على بعضها، بينما تحتفظ الديمقراطية الإسلامية بنظرتها الإنسانية غير المتعصبة أو المغلقة أو العنصرية، وتحترم حقوق الإنسان بالفعل، على عكس النظام الديمقراطي الشرقي أو الغربي الذي يردد الشعارات الزائفة فقط دون مراعاتها في الواقع، وعلى سبيل المثال تُخْنَق الحرية على أيدي رجال الأمن (المخابرات) الذين يحكمون العالم في الواقع، وتصادر المساواة لصالح فئة أو طائفة معينة تتسلط على حساب الأكثرية بقوة الإرهاب أو الحديد والنار، ولا يؤبه لغير مصالح هذه الفئة، والأمثلة كثيرة وواضحة للناس جميعاً.

ومن المعلوم أن الحقوق العامة السياسية ترجع في تقدير واضعي الدساتير إلى دعامتين أساسيتين وهما: **الحرية والمساواة.**

وأوجه العبث بهاتين الدعامتين تتضمنها قوانين الانتخاب المباشر وغير المباشر، من طريق حصر ترتيبات معينة بالدوائر الانتخابية، كما أن ظاهرة الرشاوى، وسيطرة النفوذ تؤديان في الغالب إلى تعيين الحكومة من تريد وتبعد من تشاء، وقد تعلن الأصوات الانتخابية بنحو مزوَّر أو بتكديس أوراق معدّة وإلقائها في الصناديق الانتخابية لخدمة أو صالح جهة حزبية أو فلان، أو بشراء أصوات الناخبين مما يجعل عملية الانتخابات مهزلة تاريخية، وقد تكون نتيجة التصويت معدّة سابقاً، وفيها نسبة نجاح خيالية لا يصدقها الواقع، والويل كل الويل عن طريق أجهزة الأمن لمن يشكك أو يصرح بخلاف البيانات الجاهزة قبل أو بعد فرز الأصوات شكلاً، أو دون فرز، والمثل الشائع: الذي بيده القلم لايكتب نفسه من الأشقياء.

ومظاهر المساواة أربعة وهي: مساواة أمام القانون، وأمام القضاء، وفي التوظيف، وفي التكاليف العامة من ضرائب ورسوم وخدمة عسكرية.

وأنواع الحرية في الغالب تسعة وهي: حرية شخصية، وحق أو حرية

التملك، وحرمة المسكن، وحرية العمل، وحرية العقيدة والعبادة، وحرية الرأي والتعبير والاجتماع، وتكوين الجمعيات، وحق التعليم وحرية التعلم والتعليم، وحق التظلم أو تقديم العرائض.

ويصعب في الواقع أمام تدخل السلطة وإرهاب أجهزة أمنها احترام أنواع المساواة والحرية بنحو عملي، فتصبح الديمقراطية ستاراً مقنعاً للاستبداد والدكتاتورية، وأين المفر؟! ومن الصعب جداً اللجوء إلى أراضي دولة أخرى، لكثرة عراقيل الدخول والتنقل، والحصول على تأشيرات الدخول.

إن واقع تطبيق الديمقراطية كئيب جداً، فالسجون كثيرة وملأى بالمعتقلين، وألوان التعذيب الوحشية للرجال والنساء متنوعة ويتفنن بها متخصصون مجرمون، وحوادث القتل والمدافن الجماعية تملأ الساحات والقفار والبوادي، فأين الديمقراطية يا صانعيها؟!

وفي هذا الفصل مبحثان:

المبحث الأول
كيفية تطبيق الديمقراطية في واقع الدولة

نظراً لأن الديمقراطية هي حكومة الشعب -كما تقدم- فلا بدَّ من أمرين هما:

أولاً- ضرورة إصدار كل القرارات المتعلقة بشؤون الدولة بإجماع الشعب، أو أغلبية الشعب، لأن الإجماع أمر مستحيل إلا في الأنظمة الاستبدادية.

وثانياً- ضرورة اشتراك الجميع في ممارسة أعمال السيادة في الدولة، أي تحقق الاتحاد المطلق بين الحكام والمحكومين.

لكن الواقع أن الديمقراطية لا تحقق حتى حكم الأغلبية، لأنه لا يشترك في الانتخابات إلا بعض أفراد الشعب، وهم الناخبون دون الباقين، ولأن الاقتراع بالأغلبية وهي الطريقة الشائعة الآن يؤدي إلى تمثيل مشوَّه للشعب، لأن البرلمان قد لا يمثل إلا أقلية الناخبين، وهؤلاء بدورهم قد لا يكونون إلا أقلية ضئيلة في مجموع السكان، كما تقدم بيانه، ولأن اجتماعات المجالس النيابية عادة تصح بحضور أكثر من نصف الحاضرين، وتصدر القرارات عادة بأغلبية أكثر من نصف الحاضرين.

وهذا يبيِّن حقيقة الديمقراطية من الناحية العملية التي تغاير تماماً الصورة المثالية وهي الديمقراطية المباشرة[1].

وبه يتبين أن الديمقراطية الإسلامية تحقق نتائج أفضل في ممارسة الشعب حقه السياسي، حيث يتم الترشيح من أعيان الأمة وعلمائها ووجهائها وقادتها، وهم أهل الحل والعقد، ثم تتم بيعة الحاكم في المساجد والساحات العامة مباشرة. ويكون اقتراح الأنظمة والقرارات من جماعة أهل الحل والعقد المتميزين بالاجتهاد والخبرة وإدراك مقتضيات المصلحة، بالتعاون مع أهل الشورى من الرجال والنساء المتميزين الذين لرأيهم وزن واعتبار وفائدة، على عكس ما نشاهده من بعض نواب البرلمان الذين تؤازرهم بعض الأحزاب، أو يمثِّلون بعض القبائل والعشائر، وربما يكون الواحد منهم عامياً أمّياً جاهلاً، لا يدري حقيقة القرار وغايته وقيمته في الحاضر والمستقبل.

وهنال سلبيات عملية كثيرة تصادم آمال الشعوب في تطبيق الديمقراطية، حيث تفتقد المصداقية التي يتميز بها نظام الحكم الراشدي في الإسلام.

---

(١) القانون الدستوري، المرجع السابق: ص١٢٩-١٣١.

أثر تاريخي مهم في استشارة النساء والأولاد الصغار في بيعة الحاكم الراشدي:

وبالمناسبة يجدر التنبيه إلى أن التشاور في اختيار الحاكم (الإمام الأعلى) يشمل النساء. ففي مهمة لجنة الشورى الستة الذين ولاّهم عمر رضي الله عنه بعد طعنه، وهم (عثمان، وعلي، وطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام، وسعد بن أبي وقاص، وعبد الرحمن بن عوف) جعل أهل الشورى الأمر بالتشاور إلى عبد الرحمن ابن عوف، ليجتهد للمسلمين في أفضلهم، ليولّيه.

فسأل من يمكنه سؤاله من أهل الشورى وغيرهم فلا يشير إلا بعثمان أو بعلي، ونهض عبد الرحمن يستشير الناس فيهما، ويجمع رأي المسلمين المتمثل برأي رؤوس الناس وأقيادهم جميعاً وأشتاتاً، مثنى وفرادى، ومجتمعين، سراً وجهراً (وهذا هو الانتخاب في اصطلاح العصر).

حتى خلص إلى النساء المخدَّرات (المتحجبات) في حجابهن، وحتى سأل الولدان (الصغار) في المكاتب، وحتى سأل من يرد من الركبان والأعراب إلى المدينة، في مدة ثلاثة أيام بلياليها (وهذه هي الديمقراطية المباشرة).

فلم يجد اثنين يختلفان في تقدم عثمان بن عفان، إلا ما ينقل عن عمار بن ياسر والمقداد بن الأسود: أنهما أشارا بعلي بن أبي طالب رضي الله عنه **ثم بايعا مع الناس**[1].

---

(١) البداية والنهاية لابن كثير ٨/ ١٤٥-١٤٦، مكتبة المعارف، ومكتبة النصر - بيروت، شذرات الذهب لابن العماد الأصفهاني ١/ ٤٢، دار الكتب العلمية- بيروت.

بهذا يظهر الفارق الملموس بين الديمقراطية الإسلامية المباشرة في ممارسة حق الانتخاب، وبين الديمقراطية الغربية الواقعية التي لا تتجاوز المئات بحسب نسبة حضور نواب البرلمان، وعدد المشاركين فعلاً في الانتخاب، وعدد المؤهلين للانتخاب في كل دولة.

تطبيق الديمقراطية على أرض الواقع

تطبق الديمقراطية في الدولة الحديثة من خلال إيجاد الدولة المستقلة ذات السيادة، التي تعمل بموجب دستور دائم فيها[١] ورئاسة رئيس أعلى لمدة مؤقتة تتراوح بين أربع أو سبع سنوات، وتشكيل حكومة من رئيس ووزراء معينين يصدر قرار بتعيينهم من رئيس الدولة، وهي تمارس السلطة التنفيذية في البلاد، وتعدّ مسؤولة أمام البرلمان، وهذه الحكومة من حيث خضوعها للقانون نوعان: استبدادية وقانونية، **فالأولى** لا يوجد فيها قانون أو لا تخضع للقانون، **والثانية** تخضع للقانون الموضوع لها، وهذه الحكومة القانونية إما حكومة مطلقة تتركز فيها السلطة في يد فرد واحد أو هيئة واحدة كالنظام الملكي المطلق، وإما حكومة مقيدة، تكون السلطة فيها موزّعة قانوناً بين عدة هيئات تراقب كل واحدة منها الأخرى، كنظام الملكيات الدستورية، ورئيس الدولة فيها يستمد حقه من الوراثة. وينتخب رئيس الدولة في النظام الجمهوري من البرلمان أو بواسطة الشعب مباشرة أو بواسطة هيئة خاصة.

وأساس الحكومة الديمقراطية: سيادة الأمة (الشعب) وقد تكون السيادة شعبية مباشرة وهي نظام الديمقراطية المباشرة، أو بواسطة ممثلين للشعب وهو النظام النيابي في نظام الديمقراطية النيابية، وفي النظام

---

(١) الدستور: هو إما مجموعة القواعد الأساسية في الدولة أو الوثيقة المتضمنة للقواعد الأساسية في الدولة، والتي يتم وضعها وتعديلها بطرق خاصة.

النيابي إما مجلس واحد وهو مجلس النواب، وإما مجلسان وهو مجلس النواب ومجلس الشيوخ.

والهيئات التي ينظمها الدستور ثلاث سلطات عامة، وهي: السلطة التشريعية لسنّ القوانين ووضع الأنظمة، والسلطة التنفيذية وهي الحكومة أو مجلس الوزراء والسلطة القضائية. وتعمل هذه السلطات إما بحسب مبدأ الفصل بين السلطات لصون الحرية ومنع الاستبداد وتحقق شرعية الدولة، وإما بحسب نظام اندماج السلطات، لكنْ أكثر النظم انتشاراً هو النظام البرلماني الذي يفصل بين السلطات دون إسراف ويقرِّب بينها دون الوصول إلى درجة الإدماج، أي هو نظام التوازن والتعاون بين سلطات منفصلة، فتوجد هيئة منتخبة أي برلمان. ويوجد وزراء يعينهم رئيس الدولة، ويرأسهم رئيس مجلس الوزراء، ويسألون عن السلطة الفعلية أمام البرلمان، لذا سمي هذا النظام بالنظام البرلماني.

ويتم انتخاب أعضاء السلطة التشريعية من الشعب، وحق الانتخاب في رأي بعض القانونيين يجمع في الواقع بين فكرتي الحق (أي إن الانتخاب حق شخصي يستمده من الطبيعة بحكم كونه آدمياً) والوظيفة الاجتماعية كسائر الحقوق السياسية، أي إنه في الأصل حق فردي قائم على الحرية، ولكن له صفة اجتماعية، فالناخبون مثلاً لا يعملون لحسابهم، وإنما للمجموع وللصالح العام، وعندما يقترعون لا يصوِّتون عن أنفسهم، وإنما عن غيرهم. ولا يتضمن مبدأ الاقتراع العام شروطاً خاصة بالناخب من علم وكفاية، أو تملّك نصاب مالي معين.

ولا يتعارض مع مبدأ الاقتراع العام شرط الجنسية، أي قصر حق الانتخاب على الموطنين دون الأجانب، ولا شرط الجنس، أي قصره على الذكور دون الإناث، ولكن أكثر الدول منحت المرأة حق الانتخاب ومختلف الحقوق السياسية. ولا شرط السن وهو تحديد سن معينة للناخب

مثل ١٨ سنة، ولا شرط الأهلية الأدبية، أي ألا يكون الناخب محكوماً بجريمة تخلّ بالشرف وتسقط الاعتبار.

أما الديمقراطية المباشرة فهي شبه معدومة، والغالب المعروف في العالم الغربي هو ظاهرة الديمقراطية غير المباشرة وهي تقوم على مبادئ أهمها: سيادة الأمة، والحكومة النيابية، وفصل السلطات، وسمو الدستور وإقرار الحقوق والحريات العامة، وتعدد الأحزاب[١].

ويلاحظ أن الديمقراطية الإسلامية تجعل الانتخاب والترشيح بيد جماعة أهل الحل والعقد، وهؤلاء موصوفون بصفات لها وزنها وقيمتها في الاختيار، والتجرد والموضوعية، وملاحظة مصلحة الأمة العليا، والالتزام بضوابط شرع الله، ومناصحة الحاكم بحسب القواعد الشرعية والآداب المرعية ومنها مراعاة أصول النصح والحكمة والاعتدال والنقد البنَّاء.

والنظام الإسلامي يرعى مبدأ التعاون بين السلطات، لكن يجعل حق التنظيم أو التشريع بيد الإمام الحاكم المجتهد ومشورة أهل الاختصاص والتقيد بضوابط الشريعة، واحترام القيم الأخلاقية، لا مجرد مراعاة النواحي المادية فحسب، والانفتاح القائم على أساس من الأخوة والتعاون والتواصي بالحق والصبر، لا التأثر بفكر حزب معين والتعصب لجهة معينة، بل والالتزام بقيم الإسلام كلها وتطبيقها بجملتها وتفصيلها، أي إن نظام الإسلام يقوم على التقيد بالشريعة. ونظام الديمقراطية الغربية يجعل سلطة الأمة ومجالسها النيابية مطلقة في حدود الدستور، حتى وإن خالفت الدين والمصالح الإنسانية. ومع ذلك، هناك أوجه تشابه بين الديمقراطية الإسلامية والديمقراطية الغربية أهمها الاعتماد على نظام الشورى، وصلاحية تقرير الأنظمة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي

---

(١) أهل الحل والعقد، صفاتهم ووظائفهم، د. عبد الله الطريقي: ص٢٠٧.

لا تتصادم مع المصلحة العامة العليا، والانطلاق من شرع معين، وإحساس المسؤولين بعمق المسؤولية وكونهم يمثلون الأمة، وأنهم مشاهير الأمة وذوو النفوذ فيها، وضرورة توافر صفة الأهلية الكاملة من تكليف (بلوغ وعقل) ورشد[١].

والنظام الإسلامي في جعل السلطة بيد الخليفة (رئيس الدولة) والاعتماد على وزراء يعينهم أقرب إلى ما يعرف في الديمقراطية بالنظام الرئاسي، مع الاعتماد على مشورة أهل الحل والعقد (أهل الشورى).

المبحث الثاني
كيف تتعامل الدولة مع الأقلية المسلمة بناء على ديمقراطيتها، وهل تفرض عليهم قوانين معينة باسم الديمقراطية؟

القاعدة العامة في الديمقراطية قيامها على مبدأي المساواة والحرية بين جميع المواطنين، وألا تفرقة بينهم بسبب الدين، أو المذهب، أو العنصر أو الأصل وغير ذلك من أنواع التفرقة.

وهذا يقتضي ألا تعامل الأقليات الإسلامية في بلد أو دولة غير إسلامية معاملة خاصة، لا في ممارسة الحقوق السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية ولا في غيرها، ومنها حق الانتخاب والترشيح.

ولكنا نجد أن بعض الأنظمة الديمقراطية على الرغم من علمانيتها تشترط في رئيس الدولة انتماءه لدين معين كالمسيحية، بل ومذهب معين كالكاثوليكية، كما هو مقرر في دساتير أمريكا وبريطانيا وفرنسا والأرجنتين.

وبعض هذه الدول تمنع الفتاة المسلمة مثلاً من ارتداء الحجاب

(١) المرجع السابق، وكتاب الإسلام دين الشورى والديمقراطية للباحث: ص٩١-٩٦.

الإسلامي أو غطاء الرأس، كما حدث في فرنسا منذ سنوات، وقد تقيد الأقلية المسلمة بقيود معينة.

وأما الأنظمة الشيوعية أو الاشتراكية التي تدعي الديمقراطية وبخاصة في بدء ظهورها فتحارب الإسلام كنظام، وتمنع الأسماء الإسلامية كما في بلغاريا، أو تضيف إليها إضافة تصبغها بالصبغة القومية السائدة فيها كما في روسيا، ولا تسمح للمسلمين بتعلم القرآن وأحكام الدين، كما هو الحال إلى الآن في الصين الشعبية، ولا تتورع عن مطاردتهم وتهجيرهم وقتلهم وإرهابهم بوسائل مختلفة كمذابح المسلمين في روسيا في عهد ستالين، وفي يوغوسلافيا السابقة، وفي العهد الحالي المشاهد من إضعاف المسلمين وتحجيمهم وسلب أراضيهم في البوسنة والهرسك، وكوسوفو، والشيشان، والبلقان في المؤامرة الحالية، وما تقوم به بعض منظمات النازية المعاصرة في ألمانيا ضد المسلمين.

كل هذا يحدث إما بقوانين معلنة، أو سرية، أو بممارسات وحشية أو بمؤامرات ومخططات دنيئة وغير ذلك من الأساليب العدوانية ضد المسلمين بالذات.

بل إن بعض هذه الأنظمة الديمقراطية أو أكثرها تمنع المسلمين من تطبيق شريعتهم وتنظيم قضاء خاص بهم كالهند وغيرها في مسائل أحكام الأسرة والميراث (أحكام الأحوال الشخصية) وتجد التعصب الديني المقيت واضح المعالم على أشده كما في الهند ذاتها، وما تفعله بعض منظماتهم من السيخ والهندوس بالاعتداء السافر على مساجد المسلمين ومصادرتها أو هدمها أو تلويثها أحياناً بأشلاء الخنازير ودمائها.

وكل هذا وغيره مشاهد للعيان في أعمال الصهاينة في فلسطين المحتلة حيث القتل والهدم والتهجير والطرد ومنع العمل والتجويع والقمع والحجر والحصار، والاعتداء المتكرر على المساجد والكنائس،

ومصادرة الأراضي والمنازل بغير حق، لا لشيء إلا إعلان العداوة والكراهية والتعصب والعنصرية ضد المسلمين، على الرغم من ادعاء الديمقراطية في إسرائيل.

وقد تقوم بعض الأنظمة الديمقراطية بإصدار قرارات إدارية تنظيمية تحدّ من حرية المسلمين ومساواتهم مع غيرهم، فتمنعهم من بناء بعض المساجد مطلقاً أو في أماكن خاصة، وقد تمنعهم من إقامة المآذن في المساجد أو من رفعها فوق عُلُوّ معين. وقد تهمل مناطقهم السكنية من بعض الخدمات الصحية وغيرها إمعاناً في بقاء تخلفهم. وقد تفرض عليهم كما في بعض الدول الاشتراكية (روسيا) تعلّم نظام المادة وإنكار الإله وفلسفة الإلحاد أو العلمنة وقد تحرم بعض الأنظمة الأقلية المسلمة وغيرها من ممارسة حق الانتخاب والترشيح، لأن الحكومة النيابية للأغلبية فقط. ودوافع كل هذا واضحة وهي الحقد والبغضاء والكراهية والتعصب ومعاداة الإسلام. وقد يحملهم هذا على إلصاق تهمة التدمير والتخريب بالمسلمين وهم برآء. وفي سويسرا الدولة الحيادية لا تسمح بدفن المسلم الميت إلا برسوم عالية، فإذا لم تدفع أحرقت الجثة.

وقد تأخذ بعض الدساتير الديمقراطية بتمثيل معين للأقلية الدينية المسلمة وغيرها، ولا سيما في الدول الشرقية، أو للأقلية الجنسية المنتشرة في أكثر دول أوربة الوسطى، بخلاف حال الأقليات السياسية، لأن هذه الأقليات السياسية تجمعهم وحدة المبادئ السياسية، أما الأقليات الدينية والجنسية فلا تجمعهم وحدة المبدأ، والنائب يمثل فقط هذه الأقلية. ثم عَدَلت أغلب الدساتير الحديثة عن هذه الفكرة العتيقة، تمشياً مع روح التسامح الديني من ناحية، ومع تيار العواطف الوطنية التي طغت على هذه الفوارق الجنسية والدينية[١].

---

(١) القانون الدستوري: ص٢١٨، المرجع السابق.

الفصل الثاني
مشاركة المسلم في الانتخابات

وفيه مبحثان:

المبحث الأول
نوع الانتخابات

وفيه مطلبان:

المطلب الأول - انتخابات لجهة تملك سنّ الأنظمة والقوانين

تختلف الغاية من الانتخابات في الأنظمة الديمقراطية، فقد تكون الانتخابات في النظام النيابي أو الديمقراطية النيابية من أجل إيجاد السلطة التشريعية أو البرلمان الذي يقوم بوضع القوانين وسنّ الأنظمة الاقتصادية كقانون الضرائب، والاجتماعية كقانون التأمينات الاجتماعية، والتعليمية والتربوية كالنظام التعليمي وغيرها، وتقتصر وظيفة الشعب السياسية على اختيار نواب يتولّون الحكم لمدة معينة باسمه ونيابة عنه، أي إن الشعب لا يحكم نفسه بنفسه مباشرة كما في الديمقراطية المباشرة، وإنما يحكم نفسه بواسطة نوابه، فينتخب في نظام الملكيات السلطة التشريعية، وينتخب إلى جانبها هذا في نظام الجمهوريات الرئيس الأعلى أيضاً.

وذلك سواء كان البرلمان من مجلس واحد، أو من مجلسين، فإن جعلت الوزارة مسؤولة أمامه سمي الحكم النيابي برلمانياً، كما في إنجلترا وفرنسا ومصر والعراق وسورية وغيرها.

وأما إن جعلت الوزارة مسؤولة أمام الرئيس الأعلى سمي الحكم النيابي نظاماً رئاسياً، كما هو الحال في الولايات الأمريكية ومعظم دول أمريكا اللاتينية وغيرها[١].

وتقوم المجالس النيابية بوضع القوانين المناسبة التي لا تتعارض مع الدستور، ثم يتولى الرئيس الأعلى إصدارها، وتصبح نافذة المفعول من تاريخ إصدارها أو نشرها في الجريدة الرسمية.

هذا ما تقوم به المجالس النيابية في الوقت الحاضر، ومن الملحوظ أن مهام هذه المجالس أوسع بكثير من المأذون به في الديمقراطية الإسلامية، فهذه المجالس تمثل السلطة التشريعية، وسلطة الأمة أو هذه المجالس سلطة مطلقة، فهي صاحبة السيادة، وقراراتها وقوانينها واجبة التنفيذ والطاعة، حتى وإن خالفت الدين والأخلاق والمصالح الإنسانية، فيمكن للأنظمة الديمقراطية إعلان الحرب على شعب دولة أخرى مثلاً لدوافع عنصرية أو اقتصادية، أو استعمارية أو احتكارية، وتُزْهق دماء كثيرة في هذا السبيل. وقد تصدر هذه المجالس قانون البنوك التجارية القائم على الفائدة المصرفية أو الربا، وقانون التأمين التجاري ذي القسط الثابت القائم على الغرر أو العقود الاحتمالية، وتحريم الربا والغرر أصلان من أصول الشريعة الإسلامية.

أما سلطة الأمة أو مجالس الشورى في الإسلام فهي ليست مطلقة، وإنما هي مقيدة بشريعة الله ودينه وأصوله العامة في الحلال والحرام والأخلاق، فلا تخرج عن إطار الشريعة وأحكامها، وتتقيد هذه الأنظمة بنظام الإسلام، وتكون الأمة محكومة بهذين الأمرين: الشريعة والأخلاق، فلا تملك مجالس الشورى مخالفة نص واضح الدلالة، في القرآن أو في السنة، وإنما تتحرك وتعمل هذه المجالس فيما لا نص فيه،

---

(١) المرجع السابق، ص١٣٣.

أو فيما فيه نص ظني الدلالة، أو في إطار التنفيذ، أي إصدار القوانين التنظيمية والقرارات، مثل قوانين تنظيم النقابات والتأمينات الاجتماعية، ونظام السير في البر والبحر والجو، وكيفية ضبط المخالفات وتقرير العقوبات المناسبة عليها، وقوانين العمال وحقوق الموظفين[(١)].

والناخبون في الأنظمة الديمقراطية منهم العالم والجاهل، ومنهم المؤمن الصالح والفاسق والكافر، حيث لا يشترط الدين ولا العدالة، وقد يكون الناخب والمرشح أو المنتخب لا دينياً، أو لا يعرف شيئاً عن الإسلام، وقد يكون المرشح امرأة.. إلخ.

صحيح أن الدستور يقيد الأمة في الديمقراطية المعاصرة، ولكن أغلب الدساتير عنصرية غير إنسانية، وقابلة للتغير، وقد تصادم الدين والأخلاق، أما الدستور الإسلامي بقيمه وأصوله وغاياته ومنطلقاته فهو ثابت وذو مصدر إلهي غير بشري ولا وضعي، وليس قابلاً للتغير والتبدل.

وإنما مرونة الإسلام وقابلية بعض أحكامه للتغير بحسب قاعدة: [تتغير الأحكام بتغير الأزمان] فهي محصورة في الأحكام المصلحية والقياسية والأعراف القائمة على تبدل الزمان أو المصلحة أو التطور.

في الجملة: إن السيادة في الديمقراطية الغربية هي للأمة مطلقاً، وفي الإسلام هي للشريعة والأمة معاً[(٢)]، وهذا لا يعني أن الإمام الحاكم في الإسلام يحكم بما كان معروفاً في الغرب بمقتضى حق التفويض الإلهي المقدس، وإنما يحكم بإرادة الأمة التي بايعته، ولها حق مراقبته وعزله إن خالف أحكام الشريعة، أو خان مصالح الأمة، أو هدَّد كيان الدولة بالضياع والخسران والزوال.

---

(١) الإسلام دين الشورى والديمقراطية للباحث، ص٩٣.
(٢) النظريات السياسية الإسلامية، د. ضياء الدين الريس، ص٣٣٩.

هذا الفارق الجوهري بين النظامين يجعل المسلم في حرج، وعليه الامتناع عن الانتخاب ما دام النائب يملك التحليل والتحريم ومخالفة أحكام الشريعة، لأن المشرع في الإسلام هو الله تعالى مباشرة، أو ما أوحى به إلى رسول الله ﷺ.

المطلب الثاني - انتخابات لجهة لا تملك سنّ الأنظمة والقوانين

وقد تكون الغاية من الانتخابات في الأنظمة الديمقراطية المعاصرة، إدارية بحتة، كانتخاب أعضاء الجمعيات والمؤسسات والغرف التجارية والصناعية والزراعية واتحاد العمال والحرفيين، وأعضاء الإدارة المحلية في المدن والأرياف ونحو ذلك من مظاهرية اللامركزية الإدارية وهي أن سلطة الوزير محصورة على المسائل العامة فقط، وأما المسائل الخاصة فهي للمجالس المحلية.

أما الإدارة المركزية فهي أن يد الوزير تعمل في كل شيء والوزير في الحالتين منفِّذ، لا مقنَّن (واضع قوانين).

وهذا كله مشروع بالنسبة للمسلم، إذ العمل مجرد تنظيم إداري وإصدار قرارات، وليس فيه سنّ قوانين وإصدار أنظمة تشريعية.

المبحث الثاني
نوع المشاركة

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول - مشاركة المسلم مع المسلمين مقابل غير المسلمين

المسلمون أمة واحدة لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ٤٩/ ١٠]. ووردت أحاديث كثيرة تؤكد ضرورة هذا الإخاء ومعناه، مثل

قوله ﷺ: «المسلم أخو المسلم، لا يظلمه، ولا يكذبه، ولا يحقره»(١) وقوله أيضاً: «مَثَل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مَثَل الجسد، إذا اشتكى منه عضو، تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»(٢).

ومقتضى الإخاء الديني: التعاون على البر والتقوى وعلى ما يحقق المصلحة الإسلامية في الداخل والخارج، في مواجهة غير المسلمين، حيث إن أمان الفرد المسلم رجلاً أو امرأة أو صبياً أمان على الجميع، وعهد الواحد عهد الجميع، كما جاء في حديث «ذمة المسلمين واحدة، يسعى بها أدناهم، وهم يد على من سواهم»(٣).

وقد وصف الله المؤمنين بالرحمة فيما بينهم، وبالشدة على الأعداء في قوله: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلۡكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيۡنَهُمۡۖ﴾ [الفتح: ٤٨/ ٢٩].

وهذا يوجب على الأمة الإسلامية التضامن والتآزر في كل ما يحقق مصلحتهم، ومن مظاهر الديمقراطية المعاصرة: التجمعات العامة، وبناء الدولة بناءً قوياً، ويتم ذلك في عصرنا من طريق الانتخاب، أو الاقتراع العام.

فعلى المسلم أن يؤازر بقية المسلمين فيما يحقق مصلحتهم، ويجعل وجودهم قوياً، ودولتهم عزيزة كريمة، ومن المعلوم أن الديمقراطية المعاصرة تعتمد على أغلبية الأعضاء الحاضرين إذا زادوا عن نصف مجموع المجلس المنتخب، وتؤخذ القرارات بالتصويت، فإذا تجمع المسلمون واتفقوا على رأي واحد موافق لدينهم، صار قانوناً واجب النفاذ والاتباع على الجميع، وهذا يحقق نصراً للإسلام.

---

(١) رواه مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) رواه أحمد ومسلم عن النعمان بن بشير رضي الله عنه.

(٣) رواه الإمام أحمد وغيره.

المطلب الثاني - مشاركة المسلم مع غير المسلمين مقابل المسلمين

يحرم على المسلم أن ينضم لفئة من غير المسلمين في الانتخابات وغيرها في مواجهة المسلمين، لما فيه من إضعاف كلمة المسلمين، وتأليب غيرهم عليهم، وتهديد مصالحهم، والنيل من عزتهم وكرامتهم ووحدتهم، ولعل أخطر ما أصيب به المسلمون موالاتهم على مستوى بعض الأفراد والجماعات والحكومات لأعدائهم، والارتماء في أحضانهم، والخضوع لأوامرهم وتوجيهاتهم بسبب الضعف أو الاستضعاف أو الاستخذاء، فإن الأندلس لما انهارت وانتصر الإسبان على المسلمين، كان ذلك بسبب استنصار بعض القادة المسلمين بالفرنجة على المسلمين.

وما أكثر الآيات التي تمنع موالاة غير المسلمين سياسياً وعسكرياً وأمنياً واقتصادياً، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ﴾ [الممتحنة: ٦٠/ ١]، وقوله سبحانه: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ٣/ ٢٨]، وقوله عز وجل صراحة في أهل الكتاب: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ﴾ [المائدة: ٥/ ٥١]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ﴾ [آل عمران: ٣/ ١١٨]. ويلاحظ أن استنصار المسلمين بغير المسلمين أحياناً جائز فقهاً بشرط كون القيادة للمسلمين في تنظيم إدارة المعركة.

والموالاة أو المناصرة لا تكون عقلاً وطبعاً وشرعاً إلا مع المتفقين في الدين والمصلحة والمصير والمستقبل، كما وصف الحق سبحانه هذه الظاهرة بقوله: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٩/ ٧١]، ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [الأنفال: ٨/ ٧٣].

وما أعظم كلمة عمر رضي الله عنه حين قال: «اللهم إني أعوذ بك من

استخذاء القوي وعجز الثقة» والمسلمون اليوم إما أقوياء جبناء استخذوا وجبنوا وضعفوا أمام العدو، وإما ثقات عاجزون لا يفعلون شيئاً.

المطلب الثالث - مشاركة المسلم مع غير المسلم مقابل جهة مختلطة

لامانع شرعاً لضرورة أو حاجة أو مصلحة ظاهرة إذا حسن القصد وكانت النية مؤازرة المسلمين من مشاركة المسلم في الانتخاب مع غير المسلمين في مواجهة جهة مختلطة من مسلمين وغيرهم، فقد أجاز علماؤنا التحية بالسلام على جماعة من الناس فيهم المسلم وغير المسلم، ويقصد بذلك المسلم، تطبيقاً للحديث النبوي: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى»[(١)] ولما أخذ منه من قواعد فقهية مثل قاعدة: «الأمور بمقاصدها»[(٢)].

وهذا.. إذا ترجحت المصلحة على المفسدة، والخير على الشر، كما هو المقرر في المبدأ أو القاعدة الأصولية: وهو فتح الذرائع وسد الذرائع، فقد ذكر ابن القيم أربعة أقسام للذرائع بحسب نوع النتيجة، ومن هذه الأقسام: ما وضع لمباح، ولكنه قد يفضي إلى مفسدة، ومصلحته أرجح من مفسدته، كالنظر إلى المخطوبة والمشهود عليها، فيكون ذلك جائزاً شرعاً[(٣)].

فالعبرة في الأمور المشتملة على خير وشر، ومصلحة ومفسدة هو الراجح منهما، لأنه ليس في الأشياء والأفعال والتصرفات خير محض ولا شر محض، وإنما العبرة للغالب، فإن تساويا رُجِّح المنع على الفعل

---

(١) رواه الشيخان عن عمر رضي الله عنه.
(٢) م (٢) من مجلة الأحكام العدلية.
(٣) أعلام الموقعين ٣/ ١٤٨.

عملاً بقاعدة أخرى وهي: [درء المفاسد أولى من جلب المنافع][1]، وقاعدة: [الضرر يدفع بقدر الإمكان][2].

ولا مانع أيضاً من تعامل المسلم مع غير المسلم في شؤون المعاملات من بيع وشراء وإجارة وشركة ونحوها.

ملحق أول
هل يسمح لغير المسلم الذمي (المعاهد) بممارسة الحقوق السياسية؟

من المعلوم أن الذمي (المعاهد) المواطن في دار الإسلام وكذا الحربي غير المسلم ليس من أهل الحل والعقد في القضايا المتعلقة بالمسلمين، لأنه يجهلها، وإذا علم بها فهو متهم بالإضرار بالمسلمين، بحكم إضماره الكراهية للمسلمين غالباً، ولأنه يشترط في أهل الحل والعقد الإسلام والعدالة، وأن يكون المتأهل لهذا عنده القدر الضروري من العلم الشرعي.

لكن لا مانع من استشارة غير المسلم في أمر دنيوي لا ديني، فيعطى حق الانتخاب والترشيح إذا أمكن مراعاة جهة الاختصاص في بعض قضايا مجالس الشورى، وهذا مقبول على رأي من يرى التفرقة بين مفهوم أهل الحل والعقد وأهل الشورى، فيجوز أن تكون المرأة مستشاراً، لا عضواً في هيئة الحل والعقد[3].

---

(١) م (٣٠) من المجلة.

(٢) م (٣١) من المجلة.

(٣) انظر كتاب أهل الحل والعقد د. عبد الله الطريقي، ص٤٠-٤١، أما من يرى أن أهل الحل والعقد هم أهل الشورى كالدكتور عبد الكريم زيدان في كتابه المفصل في أحكام المرأة ٢/ ٣٣١ وما بعدها فيجيز للمرأة الانتخاب دون الترشيح.

وبما أن نظام البرلمان في الديمقراطية المعاصرة يسوِّي بين جميع المواطنين، ولا يشترط في المرشح العلم بالدين، بل لا يشترط أي علم مطلقاً، فيمكن تخصيص بعض المقاعد لغير المسلمين في البرلمان بنسبة السكان في رأي من يراعي الأقليات الدينية، واتجهت أغلب الأنظمة الحديثة إلى إهمال مراعاة هذه الأقلية، لأن العبرة لأغلبية الأصوات كما تقدم، ولأن النائب يمثل جميع الأمة.

ونظراً لأن تركيبة البرلمانات لا تخضع للمنهج الإسلامي السياسي، فإن مشاركة غير المسلم في الانتخابات للبرلمان وكذا الترشيح ليكون المنتخب نائباً، أصبح مقبولاً عرفاً لا شرعاً، حيث لا ضرر ولا خطر من مشاركته في الحالين، ولأن الحكم في شريعتنا وجوب تطبيقها في القضايا المدنية والجنائية على قدم المساواة على المسلمين وغيرهم، فهي شريعة إقليمية في دار الإسلام، ومن يطبق عليه القانون، لا حرج في مشاركته لإقناع أبناء دينه في اختيار هذا القانون.

ملحق ثانٍ
هل للمرأة المسلمة حق الانتخاب وحق الترشيح للبرلمان؟

العلماء المعاصرون اتجهوا في هذا الموضوع اتجاهات ثلاثة، مانع مطلقاً للانتخاب والترشيح، ومجيز مطلقاً، ومفصل معتدل أجاز للمرأة الانتخاب دون الترشيح[1]:

---

(١) تحفة الأحوذي، المباركفوري ٦/ ٥٤٤. منهاج السنة لابن تيمية ٣/ ٢٣٣. حول حقوق المرأة السياسية. محاضرتان للأستاذين الشيخين حسن وهدان وأحمد فهمي أبي سنة. المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية، د. عبد الكريم زيدان ٤/ ٣٣٣ وما بعدها. المرأة بين الفقه والقانون، د. مصطفى السباعي، ص١٥٥. الإسلام ومبادئ نظام الحكم، د. عبد الحميد متولي، ص٤١٧.

أما **الفريق الأول، وهم المانعون**: فمنهم الأستاذ الأكبر الشيخ محمد الخضر الحسين، والشيخ حسنين مخلوف مفتي الديار المصرية الأسبق، وأعضاء لجنة الفتوى بالأزهر سنة ١٩٥٢م، وأغلب علمائنا القدامى والمعاصرين، والدكتورة درية شفيق رئيسة الاتحاد النسائي بمصر، والسيدة إجلال حافظ من الاتحاد النسائي المصري، وفضيلة الأستاذ الشيخ حسن وهدان، وفضيلة الشيخ أحمد فهمي أبي سنة، والدستور المصري عام ١٩٢٣م، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وأبو الأعلى المودودي وغيرهم، لأن الشريعة الإسلامية تحرم الاختلاط بين الرجل والمرأة، ولأن هذا العمل ولاية عامة، والمرأة لا يجوز لها أن تباشر عملاً من أعمال الولاية العامة مطلقاً، وهذا ما جرت عليه القرون الإسلامية السابقة، بدءاً من العهد النبوي والخلافة الراشدة، ثم الخلافات الإسلامية المتعاقبة بعدها، عملاً بالحديث الصحيح: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»(١) وأدلة أخرى من عموميات الآية القرآنية في قوامة الرجل وإلزام المرأة بالبيت، ولما يرافق عملية الانتخابات من ظروف وأوضاع تمس كيان المرأة، فتمنع من ممارسة الحقوق السياسية سداً للذرائع.

وأما **الفريق الثاني، وهم المجيزون** لجعل المرأة ناخبة ومنتخبة ما عدا تولي المرأة منصب رئاسة الدولة، فمنهم الدكتور مصطفى السباعي، والدكتور يوسف القرضاوي، والدكتور عبد الحميد الأنصاري وآخرون، لأن المرأة تصلح أن تكون شاهدة ومفتية، ومجتهدة، فتكون ناخبة، لأنه اختيار، والاختيار اجتهاد.

ولأن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه استشار النساء في بيعة عثمان رضي الله عنه، كما تقدم، ويجوز للمرأة أن تكون وكيلة أو ناظرة وقف أو وصية على أموال القاصرين، ومثل ذلك كونها ناخبة ومنتخبة، ويجوز أن تكون

---

(١) أخرجه أحمد والبخاري والترمذي والنسائي عن أبي بكرة رضي الله عنه.

منتخبة أيضاً ما دام يجوز لها اتفاقاً الإفتاء والاجتهاد، وقد بايع النبيﷺ النساء في بيعتي العقبة الأولى والثانية على الإسلام(١)، والبيعة من أعظم الأمور السياسية، والمرأة ذات أهلية تامة لها رأيها وسياستها وتدبيرها وإبداء رأيها، كما في قصة بلقيس ملكة سبأ، وابنة شعيب، وأخت موسى عليه السلام، حيث قال الله تعالى عن الأولى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَفْتُونِى فِىٓ أَمْرِى مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ﴾ [النمل: ٢٧/ ٣٢] وقال تعالى عن ابنة شعيب: ﴿قَالَتْ إِحْدَىٰهُمَا يَٰٓأَبَتِ ٱسْتَـْٔجِرْهُ ۖ إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ﴾ [القصص: ٢٨/ ٢٦]، وقال سبحانه عن أخت موسى: ﴿فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰٓ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُۥ لَكُمْ وَهُمْ لَهُۥ نَٰصِحُونَ﴾ [القصص: ٢٨/ ١٢].

والواقع أن كل هذه الأدلة فيما يتعلق بجعل المرأة منتخبة في المجالس النيابية قاصرة عن المراد، ولا تدل عليه من قريب ولا من بعيد، لأن هذه الوقائع تقصر إمكان ممارسة المرأة حقوقاً سياسية على مجرد المشاورة في الأمور العامة بنحو خاص لا عام، ولا تنسجم مع اختلاط المرأة بغيرها الممنوع شرعاً، وإهمالها واجباتها الأسرية في منزلها وإعداد جيل المستقبل.

وأما **الفريق الثالث** وهم الذين يجيزون للمرأة أن **تكون ناخبة على أن تمارس حق الانتخاب** في دوائر انتخابية خاصة بها، وهذا مايفعل الآن غالباً، **لا أن تكون منتخبة**، ومنهم الدكتور عبد الكريم زيدان وآخرون، وهو أسلم الآراء نظرياً لا عملياً، فإنهم يستدلون بما حض عليه الإسلام من مشاورة المرأة عموماً مثل مشاورة أم سلمة رضي الله عنها في التحلل من الإحرام بالعمرة في صلح الحديبية ومشورة خولة بنت ثعلبة رضي الله عنها التي وعظت عمر رضي الله عنه بتقوى الله وأشارت عليه بالاستعداد للحساب في

(١) صحيح البخاري ٤/ ٤٠، ٦/ ١٨٧، مطبعة عيسى البابي الحلبي بمصر، سيرة ابن هشام ٢/ ٤٤١-٤٥٤، مطبعة الحلبي بمصر.

الآخرة، وأنه يمكن أن تكون المرأة مفتية ومجتهدة في أمور الدين والدنيا، كما فعلت أمهات المؤمنين لا سيما السيدة عائشة رضي الله عنها، وكذلك غير أمهات المؤمنين من الصحابيات (أم سليم، وأم حرام، وأم عطية، وأمّ كُرز، وأم شريك، وأم الدرداء، وأم خالد، وأسماء بنت أبي بكر، وفاطمة بنت قيس وغيرهن) وكذا التابعيات (عمرة، وأم الحسن، والرّباب، وفاطمة بنت المنذر، وحبيبة بنت ميسرة، وحفصة بنت سيرين وغيرهن)[1] فللمرأة الإسهام في أعمال مجالس الشورى، وإن لم تكن من أعضائها.

وهو اتجاه مقبول إذا تحقق صون المرأة، وحفظ كرامتها، ولم يؤد ذلك إلى منازعات كما حصل فعلاً في أوساطهن ودوائرهن الانتخابية، وفي مجتمع غريب عن آداب الإسلام، ولا سيما إذا لاحظنا أن أعمال المجالس النيابية في منطق الديمقراطية الغربية لا تلتقي مع المأذون به شرعاً، فيكون الاتجاه العملي إلى سد الذرائع بالمنع أولى وأحكم.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٣/ ٣٢٤.

أهم المراجع

- الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (علي أبي محمد) مطبعة الإمام بالقاهرة.
- الإسلام دين الشورى والديمقراطية د. وهبة الزحيلي، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ليبيا، ١٩٩١م.
- الإسلام ومبادئ نظام الحكم، د: عبد الحميد متولي، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٧٤م.
- أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق الشيخ محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة بمصر.
- أهل الحل والعقد، صفاتهم ووظائفهم، د. عبد الله بن إبراهيم الطريقي، منشورات رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، عام ١٤١٩هـ.
- البداية والنهاية لابن كثير، مكتبة المعارف، ومكتبة النصر، بيروت.
- تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي، المباركفوري، أبو العلا محمد بن عبد الرحمن، طبع في دهلي سنة ١٣٠٠هـ.
- حول حقوق المرأة السياسية، محاضرتان للأستاذين الشيخين في شريعة الأزهر، د. حسن وهدان، وأحمد فهمي أبي سنة، مطابع دار الكتاب العربي بمصر، عام ١٩٥٣.
- الديمقراطية الإسلامية، د. عثمان خليل، المكتب الفني للنشر أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٥٨م.
- سيرة ابن هشام، مطبعة البابي الحلبي بمصر، عام ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م.
- شذرات الذهب لابن العماد، دار الكتب العلمية، بيروت.

- الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، د. عبد الكريم زيدان، مكتبة المنار بالكويت، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م.
- (موجز) القانون الدستوري، د. عثمان خليل، د. سليمان محمد الطحاوي، ط٤، ١٩٥٣-١٩٥٤م، دار الفكر العربي بمصر.
- مجلة الأحكام العدلية.
- المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية، د. عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.
- منهاج السنة، تقي الدين أحمد بن تيمية، ط بولاق بمصر، ١٣٢١هـ.
- النظريات السياسية الإسلامية، د. ضياء الدين الريس، ط ثالثة، مكتبة الأنجلو المصرية.

ضمانات للحفاظ على حقوق الإنسان في الإسلام

من المعلوم أن الإسلام سبق كل التشريعات والمواثيق العالمية أو الدولية، وكذا المحلية، بإقرار واحترام حقوق الإنسان، سواء كانت حقوقاً سياسية تختص بالمسلمين وحدهم بناء على رابطة الانتماء الإسلامي أو الولاء للعقيدة، كرئاسة الدولة وإصدار وثيقة الأمان لكل إنسان غير مسلم يرغب في الدخول إلى بلاد الإسلام، أو كانت حقوقاً أساسية تشمل المسلمين وغيرهم، من غير تمييز، وهي نوعان:

١- **الحقوق المدنية والسياسية**: أهمها الحق في الحياة والكرامة الإنسانية والحرية بأنواعها، وحق العدل أو المساواة أمام الشرع والقانون، وحق التدين أو الحرية الدينية وحرية الرأي والتعبير والاعتقاد، وحق الشعوب في تقرير مصيرها، وحق الانتماء والجنسية، وحقوق التعليم والتربية.

٢- **الحقوق الاقتصادية والاجتماعية**، كحق الملكية الخاصة، وحق العمل، وتولي الوظائف العامة، وحق الرعاية الصحية والاجتماعية، وكفالة الدولة، وحماية الأمومة والطفولة، ورعاية النشء والشباب، وحقوق الأسرة والمسكن ونحوها.

وحقوق الإنسان: هي مجموعة الحقوق الطبيعية التي يمتلكها الإنسان، واللصيقة بطبيعته، والمقررة عالمياً، وإن لم يتم الاعتراف بها، أو انتهكت من قبل سلطة ما.

وقد عبَّر القرآن الكريم عن هذه الحقوق بعبارة موجزة: وهي الكرامة الإنسانية التي هي مصدر الحقوق الأساسية كلها، فهي دليل إنسانية الإنسان التي تميزه عن سائر المخلوقات، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ١٧/ ٧٠] وقال سبحانه واصفاً رسالة النبي ﷺ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ٢١/١٠٧]، والرحمة أقصى مراتب رعاية الإنسانية.

وجاءت اتفاقيتا الحقوق المدنية والسياسية، والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية سنة ١٩٦٦ م بين الدول موضحة كل هذه الحقوق، ومنسجمة مع المبادئ المعلنة في ميثاق الأمم المتحدة أساس الحرية والعدالة والمساواة.

وتكمن المشكلة في مؤيدات أو ضمانات الحفاظ على حقوق الإنسان، لتتأكد هيمنتها، وينفّذ احترامها، ويظهر أثر تفعيلها في الحياة العملية، وإلا كانت حبراً على ورق، ومجرد شعارات كما يبدو في تصرفات بعض الحكام أو الدول المعاصرة.

والضمانات أو المؤيدات لحقوق الإنسان في الإسلام كثيرة، منها مؤيدات ترغيبية (تشويق الناس إلى فعل مرغوب التحصيل) ومؤيدات ترهيبية (منع الناس من مخالفة أوامر الإسلام ونواهيه زجراً على المخالفة)، والمؤيد الترهيبي نوعان: مدني (أي حقوقي أو مالي) وتأديبي (أي تطبيق العقاب على المخالفين).

والعقوبات التأديبية إما بدنية كالضرب أو مالية كالتعويض أو الغرامة المالية، أو حاجزة للحرية كالحبس والنفي، أو معنوية كالتشهير بالشخص وتجريسه، وقد تكون مركبة من عنصرين فأكثر.

وأهم أنواع ضمانات حقوق الإنسان في الإسلام

١- تأثيم المخالف:

- كل مخالف لأحكام الإسلام وشرائعه يرتكب إثماً أو ذنباً يحاسب عليه يوم القيامة، وتكون المخالفة من أخطر ما يشوِّه صحيفة الإنسان عند ربِّه، فيملأ نفسه خوفاً وذعراً من العقاب الشديد في عالم الآخرة، وهو سخط الله تعالى على عبده، والزَّجّ به في نار جهنم.

- ومن أهم الأمثلة الواقعية: ما قرره القرآن الكريم في (١١) آية من سورة النساء (١٠٥ - ١١٦) في شأن المساس بأحد حقوق الإنسان، وهو العدل المطلق في قصة طعمة بن أبيرق (السارق)، وزيد بن السمين اليهودي (البريء) جاء فيها:

﴿وَمَن يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُۥ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١١١﴾ وَمَن يَكْسِبْ خَطِيٓـَٔةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِۦ بَرِيٓـًٔا فَقَدِ ٱحْتَمَلَ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ [النساء: ٤/ ١١١-١١٢]. هذا تهديد وإعلان صريح بأن كل من يمس حقّاً من حقوق الإنسان، يتحمل إثماً عظيماً، وإفكاً واضحاً، وبهتاناً وهو أشد الكذب أو افتراء الكذب.

٢- الدفاع الشرعي

- وهو حق مشروع في الإسلام والقوانين الوضعية، فمن اعتدي عليه في نفس أو مال أو عرض، فله حق الدفاع أو المعاملة بالمثل، وإن كان

العفو والصفح وعدم المقابلة بالمثل بالسب أو الضرب أو القتل هو الأفضل أدباً وخلقاً، لقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ٢/ ١٩٤].

وقوله سبحانه: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّٰبِرِينَ﴾ [النحل: ١٦/ ١٢٦].

وقوله سبحانه: ﴿وَأَن تَعْفُوٓا۟ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٣٧]، ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورى: ٤٢/ ٤٠]، ﴿وَٱلْكَٰظِمِينَ ٱلْغَيْظَ وَٱلْعَافِينَ عَنِ ٱلنَّاسِ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: ٣/ ١٣٤].

ولكن الذين يضبطون أنفسهم ولا يقابلون غيرهم بالسوء هم قلة من الناس، والأكثرون يبادرون إلى الرَّد بالمثل، وهو مشروع، لقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢/ ١٩٤]. وقد أذن الله تعالى بالمماثلة في قوله: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾ [النساء: ٤/ ١٤٨]، وقوله سبحانه: ﴿لَّا خَيْرَ فِى كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَىٰهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَٰحٍۭ بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٤/ ١١٤].

وتؤكد السنة النبوية مشروعية حق الدفاع عن النفس والدين والمال والعرض، فقال النبي ﷺ: «من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد»[1]. بل إن الشريعة رغبت وأقرت الدفاع عن القيم العليا بمجردها

(١) رواه الإمام أحمد وأصحاب السنن إلا ابن ماجه وابن حبان عن سعيد بن زيد رضي الله عنه، وهو حديث صحيح.

وعن أعراض وكرامات الآخرين، لقوله ﷺ: «من أُذل عنده مؤمن، فلم ينصره، وهو يقدر على أن ينصره، أذله الله على رؤوس الأشهاد يوم القيامة»(١).

وبناءً عليه، في مجال الدفاع عن العرض أو الكرامة إذا أراد فاسق أو جانٍ الاعتداء على شرف امرأة، وجب عليها باتفاق الفقهاء أن تدافع عن نفسها إن أمكنها ذلك، لأن التمكين منها للرجل حرام، وفي ترك الدفاع تمكين منها للمعتدي، ولها قتل الرجل المعتدي، ولو قتلته كان دمه هدراً إذا لم يمكن دفعه إلا بالقتل. وكذلك يجب على الرجل إذا رأى غيره يحاول الاعتداء على امرأة أن يمنعه، ولو بالقتل، إن أمكنه ذلك، ولم يخف على نفسه، لأن الأعراض، ومنها حقوق الإنسان، حرمات الله في الأرض لا سبيل إلى إباحتها بأي حال، سواء عرض الرجل الخاص أو عرض غيره أو الأعراض والآداب العامة. ولا يسأل المدافع جنائياً بالعقاب ولا مدنياً بالمطالبة بالدية أو التعويض المالي باتفاق المذاهب، فلا قصاص ولا دية عليه، لظاهر الحديث المذكور: «من قتل دون أهله فهو شهيد». ولما ذكره الإمام أحمد

من حديث الزهري بسنده عن عبيد بن عمير: أن رجلاً أضاف ناساً من هذيل، فأراد امرأة على نفسها، فرمته بحجر، فقتلته، فقال عمر: «والله لا يُودى أبداً» أي لا تجب ديته.

٣- مسؤولية الدولة (الحاكم) عن رعاياها

الدولة مسؤولة عن رعاياها بحماية كراماتهم، وتأمين السبُل (الطرق) لهم، وتوفير فرص العمل لهم، وتمكين المظلومين من التقاضي، لرفع الظلم ودفع الشَّر، والحفاظ على القيم الفردية والاجتماعية، فذلك من

(١) رواه الإمام أحمد عن سهل بن حُنيف رضي الله عنه، وهو حديث حسن.

مقاصد الشريعة الإسلامية الضرورية، وهي الدين (أو العقيدة) والنفس (أو حق الحياة) والعقل (صيانة العقول من المضار) والنسب أو العرض (بإقامة حدّ الزِّنا والقذف) والمال (بإقامة حدّ السرقة ومنع أكل أموال الناس بالباطل).

قال عمر بن الخطاب ﷺ: «لئن ضلَّت شاة على شاطئ الفرات، لخشيت أن يسألني الله عنها يوم القيامة».

ومن واجبات الدولة الإسلامية العشر: «استكفاء الأمناء، وتقليد النصحاء فيما يفوض إليهم من الأعمال، ويكلفون به من الأموال. وإشراف الدولة بنفسها ممثلة بالحاكم على الأمور، وتصفح الأحوال للنهوض بسياسة الأمة وحراسة الملة، فقد يخون الأمين، ويغش الناصح. وتنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، وقطع الخصام بين المتنازعين حتى يعم العدل والإنصاف، فلا يتعدى ظالم، ولا يضعف مظلوم»[1].

إن الدولة إذن تكون مسؤولة عن توفير سبل الحياة الكريمة للمواطنين، وضمان حقوق الإنسان بما لَها من السلطة والقدرة والإمكانات وفرض الهيبة، ومن هذه الحقوق: حق العمل، ورعاية الملكية الخاصة، والحفاظ على الأمن المحلي، والسلم الخارجي، وتمكين المواطنين من ممارسة حرياتهم، وتحقيق المساواة أمام القانون، وإقامة العدل وإنفاذ أحكامه.

والباعث على رعاية الحقوق واحترامها في الإسلام: هو إقامة المجتمع الفاضل، وصلاح الإنسان والأمة. وإذا وجدت تصرفات فردية أو جماعية تمس حقوق الإنسان، فعلى الدولة التدخل السريع والمباشر لحل المشكلة، ومعاقبة المعتدين، وردع الظالمين والمنحرفين الذين

(١) الأحكام السلطانية للماوردي: ص ١٤

يعتدون على قيم المجتمع وحقوق المواطن والدولة معاً، إقراراً لمعاني الحياة الكريمة.

٤- ممارسة حق التقاضي

لكل مواطن مسلم وغير مسلم في الدولة الإسلامية الحق في اللجوء إلى القضاء لتمكينه من ممارسة حقوقه والحفاظ عليها، ومن الحقوق الأساسية المقررة له: حماية حقوق الإنسان المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، لتوفير العدالة، وانطلاقاً من حقه في المساواة والحرية، وضمان ممارسة الحقوق ومنع الاعتداء، وحماية صاحب الحق من ألوان الأذى والضرر، وقد سبق الإسلام الأنظمة الدستورية والقانونية الحديثة في إقرار حق التقاضي، قال فقهاؤنا: «إن القيام بالقضاء بين المسلمين - أي وغيرهم من المعاهدين - والانتصار للمظلومين، وقطع الخصومة الناشئة بين المتخاصمين، من أركان الدين، وهو أهم الفروض المنعوتة بالكفاية»[١]. جاء في رسالة عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري حينما ولاه قاضياً على البصرة: «أما بعد، فإن القضاء فريضة محكمة، وسنة متَّبعة، فافهم إذا أدلي إليك»[٢].

والتقاضي أو المطالبة برفع الظلم، وإقرار الحق والعدل ليس مقصوراً على الأفراد العاديين، وإنما يجوز مقاضاة كل مسؤول في الدولة، حتى رئيس الدولة ورئيس الوزراء وقائد الجيش ونحوهم، ويكون للقاضي سلطة أصيلة في استدعاء أي شخص للمثول أمامه إذا رفعت له ظلامة. وفي تاريخنا الإسلامي أمثلة رائعة لحضور الخليفة الراشدي أمام القضاء، مثل مثول علي رضي الله عنه أمام القاضي شريح رحمه الله.

---

(١) أدب القضاء لابن أبي الدم، وانظر كتاب الأم للإمام الشافعي ٧/ ٩٨

(٢) أعلام الموقعين ١/ ٨٥، نصب الراية لأحاديث الهداية ٤/ ٦٣، ٨١

وكان لعمر بن عبد العزيز دور عظيم ومشرف في ردِّ المظالم واستيفاء الحقوق المغتصبة من كبار أسرته بني أمية.

ولا فرق في التمكين من حق التقاضي بين أي حق من حقوق الإنسان المادية أو الأدبية، ويجب تنفيذ حكم القاضي الصادر في عقاب المسيء أو المتجاوز حدوده، سواء كان العقاب قصاصاً أو حدّاً من الحدود الشرعية المقررة، أو تعزيراً بالضرب أو الحبس أو التوبيخ أو التغريم المالي.

وهذا من مزايا الإسلام الأساسية، لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٥٧/ ٢٥] أي إقامة العدل، وإحقاق الحق، ورفع الظلم. وقال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ﴾ [النساء: ٤/ ١٣٥]، وقال عز وجل مخاطباً نبيه الأكرم: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [المائدة: ٥/ ٤٢].

وقد عرف الإسلام نظام تقاضي الشخصيات الخطيرة من كبار مسؤولي الدولة فيما يعرف بقضاء المظالم الذي يشبه في عصرنا الحاضر مجلس الدولة، وقضاء الحسبة الذي يشبه في عصرنا وزارة التموين.

ولا مانع في فقهنا من وجود ما يعرف بالمحكمة العليا أو محكمة النقض، وكذا المحكمة الدستورية العليا لمحاكمة ولاة الأمر، إذا خالفوا الدستور أو النظام العام.

٥- مشروعية عقاب المخالفين

إن من أهم ضمانات حقوق الإنسان في الإسلام: مشروعية نظام العقوبات أو المؤيدات التأديبية لحماية أحكام الشريعة الأصلية: وهي التي يتكون منها نظام الشريعة في رعاية المصالح والمعاملات والواجبات

والمحظورات، سواء كان النظام للحفاظ على الحقوق العامة وهي المسماة في فقهنا بحقوق الله أو الحقوق الأساسية، وهي حفظ الضروريات الخمس: الدين، والنفس، والعقل، والنسب أو العرض، أو المال، أو كان من أجل الحفاظ على الحقوق الشخصية الخاصة، وهي المعروفة في فقهنا بحقوق العباد، وهي حقوق الإنسان أو الحقوق التبعية كحق التملك وحق العمل، وحق التعليم أو التثقيف وحق التعلم.

والفرق بين القسمين: أن حقوق الله يجوز للقاضي التصدي للنظر فيها ولو من غير ادعاء شخصي، ولا تقبل الإسقاط من ولي الأمر الحاكم، ولا يجوز فيها العفو من المجني عليه، أما حقوق العباد فلا بد فيها من ادعاء شخصي، ويجوز فيها العفو أو التنازل عن الحق وإسقاطه.

والعقوبات المقررة لضمان حقوق الإنسان نوعان:

الأول - عقوبات مقدَّرة: وهي التي قدَّر لها الشرع نوعاً ومقداراً معيناً بالنص الصريح، لخطرها الاجتماعي في تقدير الشرع، وهي القصاص من القاتل عمداً، والحدود الشرعية، كحدِّ الزنا والقذف، وحدِّ السرقة، وحدِّ الحرابة (قطع الطريق) وحدِّ المسكرات.

ويلاحظ أن هذه الحدود إما لحماية حق الحياة وهي عقوبة القصاص، أو لحماية العقل أو الفكر الإنساني وهي عقوبة المسكرات ومثلها المخدرات، وعقوبة المسكرات مما اختص بها الإسلام، أو لحماية العرض والكرامة الإنسانية وهي عقوبة الزِّنا وعقوبة القذف (نسبة الشخص إلى الزنا من غير قدرة على إثبات التهمة) وهي من خصائص الإسلام في الوقت الحاضر.

والقصاص: هو معاقبة الجاني على جريمة القتل أو القطع أو الجرح عمداً بمثلها، إمعاناً في ضمان حقوق الإنسان. وأجاز فقهاء الحنفية

والمالكية[١] ما يسمى بالقتل سياسة على أنه عقوبة تعزيرية، لعلاج بعض الجرائم الماسَّة بحقوق الإنسان، كما في اعتياد الإجرام، والمساس بالنظام العام للجماعة أو ما يعرف بجرائم أمن الدولة.

الثاني - عقوبات مفوَّضة أو غير مقدَّرة شرعاً: وهي التي لم يحدد لها الشرع نوعاً ولا مقداراً معيناً، بل فوَّضها للحكام أو الدولة أو القضاة، لمعاقبة الجناة الذين يعتدون على قيم الإنسان وحقوقه، وهي المسماة لدى فقهائنا بالتعازير.

ومن بدهي القول أن التعزير أو القصاص أو الحدّ الشرعي لا يحكم به ولا يطبق إلا إذا ثبت الجرم بوسائل الإثبات المقررة شرعاً وهي الإقرار، والشهادة، واليمين، والقرينة القطعية. ويمكن إسقاط العقوبة بالشبهة، التزاماً لأصول العدالة والحق، ومنعاً من تطبيق العقوبة التي لم تستحق أو تتأكد.

وإذا سقط الحدّ للشبهة، انتقل العقاب لعقوبة أخفّ وهي التعزير، أي إن سقوط عقوبة الحدّ المقدر لا يعني إسقاط أصل العقوبة، رعاية لحقوق الإنسان ومصلحة الجماعة.

وفي كل حدّ من الحدود الشرعية حقّان: حق الله تعالى أو حق الشرع في نوع العقوبة المقدرة، وحق المجتمع في إيقاع العقاب للتأديب والزجر عما يتضرر به الناس من أنواع الفساد والانحراف.

والتعازير دائرة واسعة من العقوبات التي تحمي حقوق الإنسان، في نفسه أو ماله أو عقله أو عرضه، ويمكن تقريرها من القضاة في كل ما يمس حرمة المال، لأنه يحرم أكل أموال الناس بالباطل، كالغصب أو

(١) حاشية ابن عابدين (ردّ المحتار) ٣/ ١٩٦، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي ٤/ ٣٥٥

النصب، أو الرشوة، أو الغش، أو المراباة، والاحتكار، والغبن والتعزير (أو التدليس)، والاختلاس والنهب ونحو ذلك.

والتعزير بالغرامات المالية أحد العقوبات التعزيرية المشروعة لدى جماعة من الفقهاء في مواضع مخصوصة في مذهبي مالك وأحمد، وصرح أبو يوسف رحمه الله بأنه يجوز للسلطان التعزير بأخذ المال[١]. وهو مجال واسع لمن يرى في المال تعويضاً لما يمس حقاً من حقوق الإنسان.

---

(١) الاعتصام للشاطبي ٢/١٢٣، الحسبة لابن تيمية: ص ٤٩، أعلام الموقعين ٢/٩٨، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم: ص ٢٦٦ وما بعدها.

القيم الإسلامية في مواجهة الديمقراطية*

تقديم

النظام الديمقراطي هو في العصر الحاضر النظام الأمثل والأفضل في العالم الغربي، الذي نشأ بصفة رد فعل ضد النظام الاستبدادي أو النظام القائم على السلطة المطلقة، حتى إن بعض ملوك أوروبا كانوا يعتقدون بأنهم يمارسون سلطات الحكم المطلق بمقتضى حق التفويض الإلهي، ولا غرابة أن نجد نموذجاً لهذا التصور الآن حين يعلن الرئيس الأمريكي بوش بأنه يحق له التدخل في العراق وفي غيره من بلاد العالم بإيحاء إلهي.

ويحاول قادة النظام الأمريكي والأوروبي الآن فرض النظام الديمقراطي بعضه أو كُلِّه في العالم الشرقي كالدول الاشتراكية أو دول العالم الإسلامي والعربي، من أجل توفير حقوق الإنسان على حد زعمهم.

ويعتمد نظام الحكم الإسلامي في صورته المفضلة على نظام الشورى في الأمور العامة والخاصة، تجنباً للأخطاء وبعداً عن الاستبداد، وتوصلاً

---

* مقدم للمؤتمر الدولي للمثقفين الإسلاميين في جاكرتا - إندونيسية ٢٣-٢٦/ ٢/ ٢٠٠٤م.

إلى أفضل الحلول وأصوبها، ولم يجد هذا النظام صعوبة كبيرة في تطبيقه بين المسلمين في البيئة العربية على الرغم من شيوع النظام القبلي، لأن العرب يؤثرون الحرية والانطلاق في أنحاء الأرض دون قيود أو عراقيل.

فما أوجه الشبه وأوجه الاختلاف بين النظام الديمقراطي أو الديمقراطية الغربية وبين نظام الشورى أو الديمقراطية الإسلامية؟

وما مقومات الديمقراطية الإسلامية أو ما القيم الإسلامية في مواجهة الديمقراطية، لتحقيق المصالح العامة العليا، وتوفير مناخ التقدم والنهضة والاستقرار؟

والإجابة عن هذه التساؤلات تقتضي بحث ما يأتي:

- تعريف نظام الشورى وتعريف الديمقراطية وطبيعة كل منهما.
- نوعا الديمقراطية الغربية.
- أهم القيم الإسلامية في مواجهة الديمقراطية.

١- موقف الديمقراطية الإسلامية من الحقوق العامة والحريات السياسية.

٢- أهل الحل والعقد في النظام الإسلامي.

٣- مبدأ الفصل بين السلطات الحكومية.

٤- أوجه الشبه أو الاتفاق بين الديمقراطية الإسلامية والديمقراطية الغربية.

٥- أوجه الاختلاف بين الديمقراطية الحديثة والديمقراطية الإسلامية.

٦- نظام المعارضة.

- أصول الديمقراطية الاجتماعية في النظام الغربي والإسلامي.
- النظام السوري أنموذجاً للديمقراطية.

تعريف نظام الشورى وتعريف الديمقراطية وطبيعة كل منهما

كل من نظام الشورى والديمقراطية أداة الحكم المفضلة والواجبة، وسبيل لتفعيل مقتضى العمل بحقوق الإنسان، وممارسة كل فرد دوره في الحياة، ولإقامة معلم العدل والمساواة ونشر ألوية الحرية، وتحقيق نمط الحياة العزيزة الكريمة القائمة على العلم والتربية والتعاون والازدهار والتقدم، وتمكين كل فرد من تحصيل حقوقه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

أما **نظام الشورى في الإسلام**: فيعني بصفة عامة استطلاع الرأي من ذوي الخبرة فيه، للتوصل إلى أقرب الأمور للحق والصواب. ويراد به في مجال نظام الحكم: استطلاع رأي الأمة أو نوابها في الأمور أو القضايا العامة المتعلقة بها.

والشورى من أهم قواعد الحكم الإسلامي، فهو نظام شورى يعتمد على تبادل الرأي، والاستعانة بأهل الخبرة، وتبيين وجه الحق والسداد أو الصواب في معالجة الأمور العامة.

وقد أمر الله تعالى بالشورى، في آيتين هما: الأولى في الأمر بها للنبي ومن بعده من القادة والحكام: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ٣/ ١٥٩] والثانية في بيان خصائص المؤمنين وصفاتهم: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٤٢/٣٨]. وأكدت السنة النبوية الأمر بالشورى في أحاديث، منها: «ما تشاور قوم إلا هدوا لأرشد أمورهم»[١]، «المستشار مؤتمن»[٢]

(١) روي مرفوعاً، ومرسلاً، أخرجه عبد بن حميد والبخاري في الأدب، وابن المنذر عن الحسن البصري.
(٢) أخرجه أبو داود والنسائي وحسَّنه وابن ماجه عن أبي هريرة.

وقال أبو هريرة رضي الله عنه: «لم يكن أحد أكثر مشاورة من رسول الله ﷺ»[١]، «ما خاب من استخار، ولا ندم من استشار»[٢].

وهو تعليم وتدريب عملي للأمة في التشاور. وقد استشار النبي ﷺ أصحابه في مواقع ومصالح حربية كثيرة: في معركة بدر، وفي شأن قبول الفداء من أسرى بدر المشركين، وفي شأن الخروج من المدينة المنورة قبيل موقعة أحد، وفي رد سبي هوازن واستطابة أنفس المجاهدين، وفي يوم الأحزاب من أجل مصالحة رؤساء غطفان في أخذ شطر ثمار المدينة، وغير ذلك من القضايا العامة.

وقال النبي ﷺ لأبي بكر وعمر: «لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما»[٣].

وسار الخلفاء الراشدون على سنة نبيهم في جمع رؤساء الناس واستشارتهم في القضايا الاجتهادية الدينية والسياسية، كمشاورة أبي بكر في خوض حروب الردة أو مانعي الزكاة، ومشاورة عمر في قسمة سواد العراق بعد فتحه، لإبقائه بيد أهله، أو لقسمته بين الغانمين.

وطبيعة الشورى: أنها نوع من الاجتهاد الذي يتطلب بذل أقصى الجهد للتعرف على الحقائق، وأصوب الآراء، بعد تبادل وجهات النظر ومناقشة الاحتمالات، سواء في مسألة اجتهادية دينية طارئة، أو في قضية سياسية أو إدارية أو حربية، أو في العبادة مثل كيفية ممارسة شعائر الحج حيث لا نص، أو في مسائل الأسرة من زواج وطلاق وعِدَّة وميراث ونحو ذلك.

---

(١) أخرجه الترمذي.
(٢) أخرجه الطبراني في الأوسط عن أنس بن مالك.
(٣) أخرجه الإمام أحمد عن عبد الرحمن بن غَنْم.

واستشار النبي ﷺ بعض الصحابة في شأن السيدة عائشة قبل نزول آيات قرآنية في براءتها في قصة الإفك.

ومجال الشورى في الغالب في الأمور الدنيوية والتدابير الحربية والشؤون المعاشية، حيث لا يوجد نص في المسألة، أو وجد فيها نص ظني الدلالة على الحكم. أما النص القطعي في دلالته (الدال على الحكم يقيناً) فليس مجالاً للاجتهاد أو الشورى إلا في ظرف زمني أو مكاني أو شخصي، مثل ترك العمل بتطبيق حكم السارق في عام الرمادة (المجاعة) وعدم إعطاء المؤلفة قلوبهم سهمهم من الزكاة عند الاستغناء عنهم وتوافر قوة المسلمين من دونهم.

قال ابن عطية في تفسيره: مشاورته عليه الصلاة والسلام إنما هي في أمور الحروب والبعوث ونحوه من الأشخاص والنوازل، وأما في حلال أو حرام أو حدّ، فتلك قوانين شرع: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٦/ ٣٨][١].

وهذا يعني أن مجال الشورى في غير الأحكام القطعية أو المعلومة من الدين بالضرورة أي بالبداهة، كأحكام الفرائض الدينية الأساسية، والحدود (العقوبات المقدرة شرعاً) وكفارات الذنوب وأصول الاعتقاد، والتراضي في العقود، وبراءة الإنسان المتهم في الأصل، والمسؤولية الشخصية أي عدم مسؤولية إنسان عن أعمال غيره في الدنيا والآخرة.

وتكمن أهمية الشورى في التوفيق لأصلح الأمور وأسلمها، وفي الابتعاد عن الاستبداد والتعثر والظلم والفساد، وعدم إيقاع الحاكم وغيره في المشكلات، والمضارّ، والمعاناة من تسوية الأخطاء وعلاج المساوئ.

---

(١) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ٣/ ٣٩٨.

والشورى في رأي أكثر المفسرين مُعْلمة أي مُبينة لوجه الحق، لا ملزمة، لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٣/ ١٥٩].

والرأي الأصح الذي رجحه جماعة آخرون[١] ولا سيما المعاصرون وفقهاء الإباضية أن الشورى ملزمة، فيلزم بها الحاكم، لأن الأمر القرآني في آية: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ٣/ ١٥٩] أمر يفيد الوجوب، وهو الأصل في الأمر، وليس للندب الذي جنح إليه أصحاب الرأي الأول، وإلا لم يكن للشورى فائدة، بدليل ما رواه ابن مردويه عن علي بن أبي طالب قال: «سئل رسول الله ﷺ عن العزم في الآية، فقال: مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم». ثم إن الشورى من خصائص أهل الإيمان الذين يقيمون الصلاة ويجتنبون كبائر الإثم والفواحش، ولا يذكر عادة المندوب بين الفرائض والواجبات، لكي تسير الأمور على وفق الحكمة والمصلحة.

وكانت الشورى أو نظام البيعة هي الأساس الثابت في عقد الخلافة للخلفاء الراشدين الأربعة، كما هو معروف في التاريخ.

قال ابن عطية في تفسيره: والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، من لا يستشير أهل العلم والدين، فعزله واجب، هذا مما لا خلاف فيه، وقد مدح الله المؤمنين بقوله: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٤٢/ ٣٨]. وأوجب ابن خويز منداد الشورى على الولاة[٢].

والخلاصة: إن نظام الشورى من أهم خصائص الحكم الإسلامي، وهو قيمة حقوقية كبيرة، في مواجهة ما يسمى بالديمقراطية الغربية.

---

(١) تفسير الطبري ٧/ ٣٤٥، ط دار المعارف.

(٢) تفسير ابن عطية ٣/ ٣٩٧، ط قطر، تفسير القرطبي: ٤/ ٢٤٩ وما بعدها، ط دار الكتب المصرية.

■ تعريف الديمقراطية وطبيعتها

الديمقراطية: كلمة إغريقية، ومعناها في الفقه الدستوري: حكومة الشعب، أو هي كما عرفها الرئيس الأمريكي الغابر: لنكولن حكم الشعب بالشعب وللشعب.

وبما أن أنظمة الحكم في العالم الغربي مرت بمراحل تطور أساسية، انتقلت من النظام الإقطاعي الإمبراطوري، والاستبدادي الملكي، حتى وصلت إلى نظام المجالس النيابية، فإن العالم الغربي وجد في الديمقراطية تحقيق حلمه وغاية أمله، بعد صراع دام قرنين في القرن ١٧، ١٨ ضد السلطان المطلق للملوك في دول أوروبا.

وكان لتعاليم الديمقراطية الفضل في قيام الثورات الإنجليزية في القرن ١٧، والأمريكية سنة ١٧٧٦م، والفرنسية سنة ١٧٨٩م، وكان نجاح هذه الثورات دليلاً واضحاً على ضرورة التمسك بالمبادئ الديمقراطية، وأنها أفضل أنظمة الحكم.

وطبيعتها: إعطاء الحرية المطلقة للشعب، لتقرير النظام الأصلح الذي ينسجم معه دون التزام سابق بقيم دينية أو فلسفية أو وضعية.

■ نوعا الديمقراطية الغربية

الديمقراطية لها نوعان أو مظهران وهما: الديمقراطية السياسية، والديمقراطية الاجتماعية.

أما الديمقراطية السياسية: فيراد بها تحقيق المساواة السياسية بين الأفراد في فرص الاشتراك في الحكم عن طريق الانتخاب المباشر على قدم المساواة بين المواطنين، بغض النظر عن المصلحة أو الحرفة أو العمل الاجتماعي أو الاقتصادي.

وتعتمد هذه الديمقراطية أيضاً على احترام الحقوق والحريات العامة دون معارضة للصالح العام أو النظام العام.

والنظرية السائدة في هذا النظام هي المذهب الفردي الذي يقدس حق الفرد في الحياة السياسية وفي الانتخاب، والترشيح، وحرية الأفراد في النشاط الاقتصادي والاجتماعي، والمساواة بين الأفراد.

والمساواة تشمل أربعة أنواع: المساواة أمام القانون، والمساواة أمام القضاء، والمساواة في التوظف والمساواة في التكاليف العامة.

والحرية تضم سبعة أنواع: الحرية الشخصية، وحق التملك، وحرمة المسكن، وحرية العمل، وحرية العقيدة والعبادة، وحرية الرأي والتعبير، وحرية التعليم.

وأما **الديمقراطية الاجتماعية**: فمعناها كون الحكومة للشعب، أي لمصلحته، قولاً وعملاً، بمراعاة المصلحة العامة للأمة، وإجراء **العدل** بين الناس، واتخاذ الخطوات الإيجابية اللازمة في هذا السبيل، وهذا هو الهدف الحقيقي للديمقراطية.

والفرق بين نوعي الديمقراطية: أن القصد من الديمقراطية السياسية: هو أن يعيش الشعب في ظل كيان سياسي مشروع في إطار من **الحرية**.

وأما الهدف من الديمقراطية الاجتماعية: فهو أن يعيش الشعب في ظل كيان سياسي **متعاون** وفي إطار من **راحة العيش**.

والديمقراطية الإسلامية تتفق مع مبادئ وأسس الديمقراطية السياسية والاجتماعية في الحقوق والحريات، وفي تحقيق أهداف النظام الديمقراطي القائم على الحرية والعدالة والمساواة في حدود الدستور أو النظام العام.

إلا أن النظام الإسلامي يوجب مراعاة الحقوق والحريات في إطار من النظام العام بالمفهوم الإسلامي، المقرر في صلب الدستور الإسلامي الذي تضمنه البيان القرآني والنبوي للأحكام القطعية أو الصريحة الظنية، أو المبادئ والقيم الإنسانية المستمدة من القرآن والسنة.

وسبب التفرقة بين الديمقراطية الإسلامية والديمقراطية الغربية: أن الأولى مقيدة بنظام الوحي الإلهي، وأن الاجتهاد يدور في فلك النص التشريعي، ولا يتجاوزه إلى غيره إلا في حدود مقاصد الشريعة الخمسة وهي الحفاظ على الدين، والنفس، والعقل، والنسب، والمال، ويضاف إليها منع الحرج أو تحقيق السماحة واليسر، ومنع الضرر وإزالته، حيث «لا ضرر ولا ضرار» في الإسلام، أي لا يجوز ارتكاب الضرر بالنفس أو بالغير، ولا مقابلة الضرر بالضرر.

والإسلام يحقق التوازن أو التعادل بقدر الإمكان بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة، فلا تطغى مصلحة الفرد على مصلحة الجماعة أو الأمة، ولا تطحن مصلحة الجماعة مصلحة الفرد، لكي تستمر الحياة العادلة والآمنة دون تعثر ولا تخبط، وليتحقق الرخاء والازدهار والتقدم دون تباطؤ ولا صراع بين الفئات أو الطبقات، ولكن في إطار قواعد ثلاث هي:

١- «التصرف على الرعية منوط بالمصلحة».

٢- «إذا تعارضت المصلحة العامة مع المصلحة الخاصة قدمت المصلحة العامة».

٣- «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح».

■ أهم القيم الإسلامية في مواجهة الديمقراطية

إن نظام الحكم في الإسلام يتميز بأنه أقرب من غيره للنظام الديمقراطي مع بعض الفوارق، لأن من أهم خصائصه قيامه على الشورى

كما تقدم، وعلى أصول الحق والعدل والحرية والمساواة، ومراعاة حقوق الإنسان بالفعل، ولأنه دين الرحمة العامة بالعالم أجمع، لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ٢١/١٠٧].

ويتبين ذلك مما يأتي:

أ - موقف الديمقراطية الإسلامية من الحقوق والحريات العامة

تتفق الديمقراطية الإسلامية مع الديمقراطيات الحديثة في أن الحقوق والحريات العامة نسبية غير مطلقة، لأن إطلاق الحرية يقضي على حقوق الآخرين وحرياتهم، وعلى الجماعة نفسها، وذلك بدليل حديث السفينة الذي يوجب التكافل أو التضامن في منع المنكر ومقاومة الفساد:

أخرج البخاري والترمذي عن النعمان بن بشير رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ قال: «مَثَل القائم على حدود الله، والواقع فيها كمثل قوم استهموا[١] على سفينة، فصار بعضهم أعلاها، وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء، مرُّوا على من فوقهم[٢].

فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خَرْقاً، ولم نؤذ من فوقنا، فإذا تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم نَجَوا، ونجوا جميعاً».

وهذا يعبر أيضاً عن غاية أساسية هي التوازن في رعاية حقوق الآخرين، وحماية حرياتهم، والتوازن يتطلب الحد من تجاوز بعض الناس حقه، ومنعه من الافتئات أو التعدي على حقوق الآخرين.

---

(١) أي اقترعوا.
(٢) مورد الماء في الجهة العلوية.

٢ - أهل الحل والعقد في النظام الإسلامي

الاستشارة أو السؤال إنما يكون لأهل العلم والخبرة لتحقيق الهدف وهو التوصل إلى الرأي أو الحل الأفضل، ففاقد الشيء لا يعطيه، لذا كان من الطبيعي أن يسأل أهل العلم والخبرة في المشاورات، لقوله تعالى: ﴿فَسْئَلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ١٦/ ٤٣].

ومن هنا اعتاد الخلفاء الراشدون وغيرهم استشارة رؤوس الناس وكبرائهم وخبرائهم، ووجد من يسمى بأهل الحل العقد وهم أهل الرأي والاجتهاد والمعرفة بقضايا الشريعة، وأهل الخبرة بشؤون الحياة. ويدخل فيهم أهل الاختصاص في كل شأن من الشؤون العامة من عسكريين وأطباء ومهندسين واقتصاديين وسياسيين واجتماعيين وعلماء العلوم الأخرى.

ويراعي هؤلاء في الإدلاء بآرائهم أحكام الشريعة ومقاصدها العامة ومصالح الأمة.

أما الديمقراطية حينما تعطي حق الانتخاب والترشيح لأي مواطن أو لمن يتصف ببعض الصفات العلمية أو غيرها، فهذا شيء مقبول لحد ما لمراعاة إنسانية الإنسان، لكنه لا يحقق المصلحة المنشودة، لأن ميزان غير العلماء والخبراء إما معدوم وإما محدود، فيكون رأيهم لا يقدم ولا يؤخر، ومجرد تراكمات ومجاملات.

٣ - مبدأ الفصل بين السلطات

الديمقراطية الحديثة تحقق مبدأ الفصل بين السلطات الثلاث: التشريعية، والتنفيذية، والقضائية. وهذا هو الذي استقر عليه العمل في النظام الإسلامي بعد اتساع أرجاء الدولة، وكثرة المشكلات، وزيادة المواطنين، أما في مبدأ الخلافة الراشدة فكان يجمع بين السلطتين

القضائية والاجتهادية بعد مشاورة أولي الرأي، ثم استقل الخليفة بسلطة التوجيه والإرشاد والتنظيم الإداري والمالي، وترك شأن القضاء والتنفيذ للقضاة والوزراء والولاة والأعوان.

أما السلطة التشريعية في النظام الإسلامي فتملك الاجتهاد والاستنباط من أدلة الشريعة، أو في المسائل المستجدة التي لا نص فيها، والحاكم أحد المجتهدين.

والقضاء أيضاً مستقل عن الحاكم، والقاضي ملزم بتطبيق النصوص الشرعية، وله الاجتهاد إن كان أهلاً له مثل بقية المجتهدين: فإن لم يكن أهلاً للاجتهاد قلَّد ما هو مقرر في مذهب فقهي سائد. وقد تم فصل القضاء عن أعمال الولاة في عهد عمر ﵁، فتحقق الفصل المطلوب ديمقراطياً. وليس للسلطة التنفيذية في شريعتنا حق التدخل في أعمال القضاة.

والولاة والحكام مسؤولون عن تطبيق أحكام الشريعة بصفة الإشراف أو التنفيذ لأحكام القضاة، ويقتصر عملهم على التنظيم والتخطيط إذا لم يوكل إليهم تنفيذ حكم قضائي.

٤ً- أوجه الشبه أو الاتفاق بين الديمقراطية الإسلامية والديمقراطية الغربية

هناك أوجه شبه أو تقارب بين النظام الإسلامي وغيره أهمها ما يأتي:

أ - يعارض كلا النظامين سياسة الاستبداد والانفراد بالرأي، ويعتمدان على القاعدة الشعبية المتخصصة في الحكم والإدارة وسياسة البلاد.

٢ً - تصدر القوانين في كلا النظامين بموافقة الأمة فيما لا نص فيه، ففي الديمقراطية الحديثة تناقش المجالس النيابية (البرلمانات) شؤون التشريع ومشاريع القوانين الإنشائية والتنظيمية.

وفي الديمقراطية الإسلامية تبحث مجالس الشورى المسائل التي لا نص فيها وتناقشها، وتقر ما يتفق مع مصلحة الأمة، ولا تملك إنشاء أحكام متعارضة أو مصادمة لأحكام الشريعة ذات الأصل الإلهي.

٣ - تعتمد الديمقراطية الغربية على قاعدة الأغلبية في اتخاذ القرارات، وكذلك الشأن في الديمقراطية الإسلامية فإن المجتهدين ملزمون بالإجماع الحاصل، أو الاستئناس برأي الأكثرية ما لم يصادم القرار حكماً شرعياً أو نصاً ثابتاً، علماً بأن مبدأ الأغلبية ليس نظاماً شرعياً إلزامياً، ومع ذلك يرى جماعة من الفقهاء (الغزالي والماوردي) وغيرهم من الأصوليين أنه عند الاختلاف وجب الترجيح بالكثرة.

٤ - المجالس النيابية في الديمقراطية المعاصرة يمثل النواب فيها الأمة، من طريق الانتخاب الحر المباشر.

أما أهل الشورى (أهل الحل والعقد) فإما أن تزكيهم الأمة وتوافق عليهم بحكم التردد عليهم، وإما أن يختار بعضهم الإمام الحاكم، مراعياً ضوابط الشريعة في حسن الاختيار.

وجميع أفراد الأمة في الإسلام (سواء العلماء أو غيرهم) لهم الحق في بيعة الخليفة أو رفضها وخلع الحاكم، أو معارضة ما يراه أهل الشورى.

وللمرأة وغير المسلمين المعاهدين المقيمين في ديار الإسلام حق الانتخاب والمشاركة في إبداء المشورة ضمن ضوابط الشريعة وأحكامها.

وعلى الرغم من هذا التشابه بين النظامين: لا بد في النظام الإسلامي من الالتزام بالقيم الدينية والأخلاقية سواء من أهل الشورى أو في موضوع الشورى ونطاقها.

٥- أوجه الاختلاف بين الديمقراطية الحديثة والديمقراطية الإسلامية

لعل هذا هو أهم ما ينبغي معرفته في موضوع البحث، فهناك فروق بين الديمقراطية الإسلامية والديمقراطية الغربية الحديثة وهي ما يأتي:

أ - المراد بكلمة «الشعب» أو «الأمة» في الديمقراطية الغربية: هو الشعب المحصور في حدود إقليم معين، يعيش في أرض محدودة، وتجمع بين مواطنيه روابط الدم والجنس واللغة والعادات المشتركة أو المصالح المشتركة، أي إن الغالب في الديمقراطية اقترانها بنزعة القومية أو العنصرية أو المصلحية، ويستتبع ذلك ظهور العصبية.

أما «الأمة» في المفهوم الإسلامي فلا تربط بينها مثل تلك الروابط الضيقة، وإنما تجمعها رابطة العقيدة في الغالب، مع احترام مقتضيات المعاهدة مع غير المسلمين على المسالمة والأمان (الذميون والمستأمنون) فكل من أسلم هو مواطن في الدولة، ومثله كل شخص غير مسلم هو مواطن في الدولة، ومثله كل شخص غير مسلم رضي بالإقامة الآمنة في دار الإسلام هو من شعب الدولة، فله كالمسلم ممارسة حقوقه ومنها عصمة أو صيانة الدم والمال والعرض، والمشاركة في الحياة العامة بحرية ضمن نظام الشريعة.

والشعب في ديار الإسلام غير منغلق في مكان معين محدود أو إقليم، وإنما يمتد وجوده في كل بقاع الدنيا المؤمنة في المشارق والمغارب، ولا يحمل في نفسه غير الانتماء لعقيدة واحدة هي الإسلام، مما يبعد النظرة القومية أو العنصرية عنه، ويجعله حراً متفتحاً ذا حركية منسابة، يصطبغ بالصبغة العالمية غير الضيقة أو الإقليمية لأن رسالة الإسلام ذات نزعة عالمية، كما تقرر النصوص القرآنية، مثل قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ٢٥/١]، ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ٧/١٥٨]، ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ٢١/١٠٧].

٢ - للديمقراطية الغربية أهداف معينة هي تحقيق أغراض مادية أو نفعية دنيوية، لإسعاد شعب بعينه، من طريق توفير فرص متنوعة للدخل، حربية كانت أو صناعية أو اقتصادية.

أما الديمقراطية الإسلامية فلها غرضان أساسيان هما:

تحقيق مصالح الناس الدينية الأخروية، والدنيوية القائمة على منهج إلهي أخلاقي، والمطلب الأول هو الغاية والأساس، والثاني هو الوسيلة وطريق البناء والتقدم الجامع بين الروحانيات والماديات: ومن أهمها توفير الأمن والاستقرار والرخاء.

قال الله تعالى: ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: ٢٨/ ٧٧].

يترتب على ذلك أن الشورى في الإسلام مرتبطة **بقيم دينية أخلاقية** نابعة من شريعة الله أحكم الحاكمين، فهي ثابتة الأصول غير متقلبة، ولا متأثرة بالأهواء والرغبات. أما الديمقراطية المعاصرة فلا ثبات في قيمها، لتأثرها بالمصالح المادية المحضة، فهي قيم نسبية توجّهها رغبات وأهواء الأكثرية.

ينبني على هذا المفهوم احتمال **وجود تسلط** شعوب الديمقراطيات الغربية على بعضها بعضاً، لاختلاف المصالح، بينما تحتفظ الديمقراطية الإسلامية **بنظرتها الإنسانية غير المغلقة**، ولا تمانع من وجود تنظيم تدريجي أو مرحلي على أساس قومي إنساني، غير متسلط ولا عنصري ولا يتصادم مع قوميات الآخرين.

٣ - الحقوق والحريات العامة في نظام الشورى الإسلامية تختلف عن توجهات الديمقراطيات المعاصرة من ناحيتين:

الأولى - إن هذه الحقوق والحريات في النظام الإسلامي ذات وظيفة اجتماعية، ترتبط بتحقيق مقاصد الشريعة، وإيجاد توازن بين مصلحتي الفرد والجماعة. أما الديمقراطية المعاصرة فتغلّب رعاية الجانب الفردي على الجانب الجماعي، ويشيع فيها الاحتكارات، وطبقية أصحاب رؤوس الأموال.

الثانية - تتقيد الحقوق والحريات في الإسلام بضوابط الشريعة وغاياتها، بينما تكون هذه الحقوق في الديمقراطية الغربية مطلقة، لا يقيدها سوى عدم الإضرار بالغير، أو القانون الوضعي المحلي القابل للتغير دائماً.

٤ - إن سلطة الأمة أو المجالس النيابية في الديمقراطية الغربية مطلقة، لأن «الأمة مصدر السلطات» وهي صاحبة السيادة، وقرارات أو قوانين هذه المجالس واجبة التنفيذ والطاعة، حتى وإن خالفت الأخلاق والمصالح الإنسانية، فيمكن للأنظمة الديمقراطية إعلان الحرب على شعب دولة أخرى لدوافع عنصرية أو اقتصادية أو استعمارية أو احتكارية، وتزهق دماء كثيرة في هذا السبيل، كما حدث في الحربين العالميتين الأولى والثانية. وكما يحدث الآن فيما تمارسه أمريكا وبريطانيا في العراق، و«إسرائيل» في فلسطين.

وأساس إطلاق السلطة للأمة هو العقل والأهواء والشهوات، فكل ما يراه ممثلو الشعب في البرلمانات بمحض عقولهم يكون هو الواجب التنفيذ.

أما سلطة الأمة أو مجالس الشورى في الإسلام فهي مقيدة بشريعة الله ودينه وأصوله العامة، فليس لها أن تخرج عن إطار الشريعة وأحكامها، وتتقيد بالنصوص الشرعية الإلهية، وتلتزم بالقيم الأخلاقية والمبادئ التشريعية الربانية، وتكون الأمة **محكومة بهذين** الأمرين: الشريعة والأخلاق. **وليس العقل وحده** مصدراً صالحاً للتشريع.

يترتب عليه أن مجالس الشورى لا تملك مخالفة نص واضح الدلالة، وإنما تتحرك وتجتهد فيما لا نص فيه، أو فيما فيه نص ظني الدلالة، أو في إطار التنفيذ (إصدار القوانين التنظيمية والقرارات واللوائح).

وكذا إصدار القوانين الجديدة التي اقتضتها ظروف التطور والحداثة، الداخلة وهو: في نطاق «تغير الأحكام بتغير الزمان» وهي الأحكام القياسية والمصلحية، مثل قوانين تنظيم النقابات والتأمينات الاجتماعية، وتحديد حقوق العمال والموظفين وواجباتهم، ونظام السير، وكيفية ضبط المخالفات، وتقرير العقوبات المناسبة لها، ووضع المعاهدات والاتفاقيات مع الدول الأخرى، والموافقة على إعلان الحرب وإنهاء القتال بالهدنة أو الصلح المؤقت.

وإذا كان الدستور يقيد الأمة في الديمقراطية المعاصرة، فإن أغلب الدساتير عنصرية غير إنسانية، وقابلة للتغير، وكثيراً ما يلغي الدستور ويستبدل به دستور آخر.

أما الدستور (النظام الأساسي) في الإسلام فهو ثابت خالد في قيمه ومبادئه وأصوله وغاياته ومنطلقاته، لأنه ذو مصدر إلهي غير بشري ولا وضعي، ولا يقبل التغير أو التبدل السريع بحسب أنظمة الحكم المتعاقبة.

والخلاصة: إن السيادة في الديمقراطية الغربية هي **للأمة** على الإطلاق، وفي الإسلام السيادة هي **للشريعة والأمة معاً**[١]. وهذا لا يعني أن الإمام الحاكم في الإسلام يحكم بما كان معروفاً في الغرب بمقتضى «حق التفويض الإلهي المقدس» وإنما يحكم بإرادة الأمة التي بايعته، ولها حق مراقبته وعزله إن خالف أحكام الشريعة الأصلية أو القطعية أو الظنية المنصوص عليها صراحة، أو إن خان مصالح الأمة، أو هدد كيان الدولة بالضياع والخسران أو الاضطراب أو الزوال.

---

(١) النظريات السياسية الإسلامية، للدكتور ضياء الدين الريس: ص **٣٣٩**.

٦- نظام المعارضة:

لا مانع في النظام الإسلامي أو الديمقراطي الغربي من وجود أقلية لها حق المعارضة والمصارحة برأيها، أو الاعتراض على ما تراه غير مناسب، أو توجيه النقد الهادف والبنَّاء للأكثرية، دون تأثر في الاتجاه الإسلامي ببواعث شخصية أو انطلاق من نزعات وأهواء أو مبادئ تصادم أصول الشرع الإلهي.

ووجود المعارضة حق طبيعي في الإسلام، لأن ممارسة الشورى أو استشارة ذوي الرأي يقتضي بداهة وجود هذه الظاهرة، وكثيراً ما كانت المعارضة قوية وماثلة في الوجود في عصر الخلفاء الراشدين، فكان بعض الصحابة في عهد أبي بكر يعارض حروب الردة، وجمع القرآن، وبعض الاجتهادات الصادرة من الخليفة أو غيره. كما كان لبعض الصحابة موقف معارض حادّ في عهد عمر في قسمة الأراضي المفتوحة، واستمر الحال على هذا النحو في عهد عثمان وعلي رضي الله عنهما، سواء في اتخاذ بعض المواقف السياسية والإدارية أو في الاجتهادات العلمية - الفقهية في قضايا مستجدة وإخضاعها إما للقياس أو للمصالح المرسلة.

أصول الديمقراطية الاجتماعية في النظام الغربي والإسلامي

الديمقراطية الاجتماعية: معناها كون الحكومة للشعب قولاً وعملاً، بمراعاة المصلحة العامة للأمة، وإجراء العدل بين الناس، واتخاذ الخطوات الإيجابية اللازمة في هذا السبيل، وهذا هو الهدف الحقيقي للديمقراطية.

وقد عنيت إعلانات الحقوق والدساتير الحديثة بالجانب الاجتماعي للديمقراطية، كالإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة ١٩٤٨ الذي جاء في ديباجته.

إن شعوب الأمم المتحدة قد أعلنت بميثاق الهيئة عزمها على تعزيز الرقي الاجتماعي، وعلى رفع مستوى الحياة، تحت ظل من الحرية أوسع مدى.

ونصت المادة الثالثة ف/ج من هذا الإعلان على أن: الأسرة هي الوحدة الطبيعية الأساسية للمجتمع، ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة.

ونصت المادة (٢٢) منه أيضاً على أن: لكل شخص بصفته عضواً في المجتمع الحق في الضمانة الاجتماعية القائمة على أساس انتفاعه بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي لا غنى عنها لكرامته، ولنمو شخصيته نمواً حراً بفضل المجهود القومي والتعاون الدولي، وذلك على وفق نظام كل دولة ومواردها.

ونصت المادة (٢٥) على حق كل إنسان في الصحة والرفاهية له ولأسرته، وعلى حقوق الإنسان في حالات البطالة والمرض والعجز والترمل والشيخوخة وغير ذلك من فقدان وسائل العيش. وعلى أن للأمومة والطفولة الحق في المساعدة والرعاية.

أما النظام الإسلامي الذي يقوم على مبدأين: هما الحرية الاقتصادية: لقوله ﷺ: «دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض» والتعاون والتكافل الاجتماعي، لقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ [المائدة: ٥/٢] فهو يحتضن كل المعاني الإنسانية والاجتماعية الكريمة التي تقوم عليها الديمقراطية الاجتماعية.

إن الإسلام يكفل للإنسان (المسلم وغير المسلم) العيش حراً كريماً عزيزاً، وفي مأمن من الحاجة، وفي ظل من التكافل الاجتماعي، وفي نطاق من الأمن والسلم ومنع الإرهاب.

وعني الإسلام عناية فائقة ببناء الأسرة بناء نظيفاً قوياً، ونظم العلاقات الأسرية تنظيماً حكيماً، وشرع لها من التشريعات، ما يحفظ كيانها، ويحقق هدفها، ويحميها من الهدم والذوبان، ولم يشرع إلا بعض الاستثناءات في حال تحول وجود الأسرة إلى جحيم لا يطاق، بإباحة الطلاق للحاجة والتفريق القضائي للفقد، والغيبة، والضرر، وسوء العشرة، والشقاق والنزاع، وعدم الإنفاق.

ومن أهم **ضمانات التكافل الاجتماعي** في الإسلام ما يأتي:

أ - فريضة الزكاة على المواشي، والنقود، وأموال التجارة، والمعادن، والزروع والثمار، وصرفها للمحتاجين.

٢ - حاجة الدفاع عن البلاد: حيث يجوز فرض الخراج (ضريبة الدخل) على الأغنياء بقدر الحاجة ودرء الخطر، عملاً بالمصالح المرسلة.

٣ - كفاية الفقراء: إذا لم تكف الزكاة لإغناء الفقراء فيفرض لهم موارد جديدة تحقق مبدأ الكفاية.

٤ - الإنفاق على الأقارب المحتاجين: من الأصول (الآباء والأجداد) والفروع (الأبناء والبنات)، والحواشي (الإخوة والأعمام) والأرحام (الأخوال والخالات والعمات) في رأي الحنابلة.

٥ - صدقات الفطر: الواجبة في ختام شهر رمضان قبيل العيد.

٦ - الأضاحي: على الموسرين في أعياد الأضحى، للتوسعة على الأهل ومساعدة المحتاجين.

٧ - النذور والكفارات لتغطية النقص الحاصل بسبب ارتكاب المعصية كالحنث في اليمين والقتل الخطأ، وانتهاك حرمة شهر رمضان بالإفطار نهاراً.

وتشتد مسؤولية الحاكم الأعلى في تفقد المحتاجين والمتعثرين في جميع أنحاء الدولة، يتمثل ذلك في قول عمر رضي الله عنه وهو في المدينة المنورة:

- (والله لو عثر بعير بشط الفرات لخشيت أن يسألني الله عنه يوم القيامة، ألا تدرون أني مسؤول عن إصلاح الطرق!!).
- (وو الله لو ضاع بعير بشط الفرات لخشيت أن يسألني الله عنه، ألا تدرون أني مسؤول عن تأمين الطرق).

وكل ذلك نابع من الوازع الديني في قلب الراعي الحاكم الصالح، ومن مشاعر الرعية المتعاونة المتكافلة، أما الديمقراطية المعاصرة، فلا ينفذ إليها بشيء من الوازع الديني لانفصال الدولة عن الدين فيها.

والخلاصة

إن قيم الإسلام حول الديمقراطية الإسلامية تتمثل في نظام الشورى، وفي ضمانات كثيرة لتحقيق كل حقوق الإنسان (المسلم وغير المسلم) على أساس من العدل والحرية والمساواة والرحمة، ومنع الشطط والظلم والعدوان، ونشر راية السلام والأمان في كل مكان، والحرص على توفير الرخاء والاستقرار الاقتصادي والاجتماعي، والتخلص من ظاهرة الفقر والجهل والمرض، والعمل على ترقية الوجدانات والضمائر والتربية الدينية النقية، والأخلاق السامية.

وأصول الديمقراطية النافعة مقررة في الإسلام، على عكس الديمقراطية الغربية التي تعنى غالباً بالشعارات، ثم تجهض المكاسب الديمقراطية إذا اصطدمت مع المصالح الغربية، وبخاصة معاداة الفكر والعمل الإسلامي.

النظام السوري أنموذجاً

الجمهورية العربية السورية نظام جمهوري منذ فجر استقلاله عام ١٩٤٥م وديمقراطي حقيقي لمدة حوالي أربع سنوات بعد الاستقلال، ثم تغير في عهد الانقلابات ثم عهد الوحدة مع مصر ثم الانفصال عام ١٩٦٣م، ثم عام ١٩٧٠م. أما الآن فهو نظام جمهوري يشبه النظام الرئاسي، حيث يكون لرئيس الجمهورية الحق في إصدار مراسيم من رئيس الجمهور في فترة غياب جلسات مجلس الشعب، وهو نظام مأخوذ عن فرنسا في العهد الديغولي، حيث يرشح رئيس الجمهورية من القيادة القطرية لحزب البعث العربي الاشتراكي، ثم يصدر مجلس الشعب قرار التعيين، فتكون مسؤولية الرئيس أمام الشعب، لا أمام مجلس الشعب الذي لا يملك عزله.

ومجلس الشعب في سورية (أو مجلس النواب في الماضي) ينتخب من الشعب مباشرة، ومجلس وزراء، وجيش وشرطة، وتعليم مجاني في جميع مراحل التعليم حتى الجامعي. ومجالس محلية في المحافظات السورية، وهو التقسيم الإداري لسورية التي يبلغ عدد سكانها (٢٠) مليون نسمة.

وفي سورية نظام الحزب الواحد، وتمارس فيها الشعائر الدينية بحرية، كبقية الحريات، على نحو من الديمقراطية الموجهة، ودين رئيسها الإسلام، والشريعة مصدر ثان بعد القوانين الوضعية المدنية والجنائية المستمدة من القوانين المصرية والفرنسية واللبنانية.

والسلطات ثلاث تنفصل كل واحدة عن الأخرى، ولا يطبق من النظام الإسلامي بنحو كامل إلا قانون الأحوال الشخصية منذ عام ١٩٥٣م المأخوذ أغلبه عن القوانين المصرية.

والديمقراطية الاجتماعية تتمثل في حدها الأدنى في الحفاظ على حقوق العمال والفلاحين في نقابات حرفية أقواها نقابة العمال، فللعمال تأمينات اجتماعية مفروضة على أرباب العمل، تمنح لهم بعد انتهاء العمل أو المرض أو العجز أو البطالة. وهناك نقابة أخرى قوية هي نقابة المعلمين.

وفي سورية مشافٍ مجانية للدولة كمشفى المواساة ومشفى المجتهد ومشفى الأسد الجامعي في دمشق ومراكز صحية ومراكز لرعاية الطفولة والأمومة في المحافظات والأرياف.

وتدرس مادة التربية الإسلامية في المدارس الابتدائية ومدارس التعليم الأساسي ما قبل الجامعة، والجامعات السورية أربع: في دمشق وحلب وحمص واللاذقية.

وتعتمد سورية في اقتصادها على الزراعة والنفط، والتجارة، والصناعة الجيدة في المواد الاستهلاكية من أقمشة وأطعمة وحرف متطورة.

دراسة عن الديمقراطية والشورى*

تمهيد

لقد أصبحنا اليوم نعيش في ازدواجية وصراع بين المبدأ والتطبيق، وأبدأ الكلام بنقد الذات، فالمسلمون في عصرنا الحاضر غير الإسلام، ذلك النظام المقرر في القرآن والسنة، وكذلك يشتد الصراع والتناقض في عالم الغرب الأوربي والأمريكي، فالديمقراطية بمفهومها السياسي والاجتماعي وفي ضوء المفهوم القانوني و الدولي أو العلاقات الدولية: هي غير المعمول به في الميزان السياسي المطبق أو السائد عملياً لدى المؤسسات الأوربية والأمريكية، والسياسة النافذة عندهم، ومن ورائهم الصهيونية العالمية المتميزة بالابتزاز وانتهاز الفرص، فهم يعصفون بكل نتائج الديمقراطية الحرة النزيهة حينما تصطدم تلك النتائج مع مصالحهم ومطامعهم واستكبارهم، كما حدث عام ١٩٩١م في الجزائر، ويحدث اليوم في النمسا، وحرب الإبادة التي تشنها روسيا ضد الشيشان، والصرب في كوسوفو والبوسنة والهرسك.

---

* الدورة الثانية عشرة للمجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، عمان، في ١٩-٢٢ جمادى الآخرة ١٤٢١هـ الموافق ١٧-٢٠/٩/٢٠٠٠م.

لذا يمكن القول: إن الديمقراطية سواء في الغرب أو في الشرق تتعرض لأزمة حادة، حيث يكون المبدأ أو الشعار الذي ينادى به شيء، والتطبيق شيء آخر، وقد قيل: إن الديمقراطية على أرض الواقع خرافة، كما أن الشيوعية خرافة.

أما الشورى في النظام الإسلامي فهي في عافية في مظلة الحكم الإسلامي الرشيد، البعيد عن الاستبداد والاستعباد والفردية أو الدكتاتورية.

ومع هذا، فإننا ما زلنا نحترم المبدأ ونتطلع إلى ديمقراطية حقيقية، وشورى سليمة، نحترمها ونحترم حصادها ومقوماتها، إذا لم تتصادم مع مبدأ آخر أسمى منها غير ميزان المصلحة.

وعليه أقدم هذه الدراسة في ضوء الخطة التالية:

- تعريف الديمقراطية.
- نوعا الديمقراطية.
- مرتكزات الديمقراطية وغاياتها.
- الديمقراطية المحلية والديمقراطية العالمية.
- الديمقراطية الإسلامية.
- مفهوم الشورى وضرورتها في الحكم الإسلامي وطبيعتها.
- الديمقراطية والشورى.
- أوجه الشبه والاختلاف بين الديمقراطية الإسلامية والديمقراطية المعاصرة.

تعريف الديمقراطية

الديمقراطية ثمرة نضال طويل في الغرب ضد أنظمة التسلط والاستبداد، والحكم الفردي أو الملكي المستبد الذي يزعم استناده إلى تفويض إلهي مقدس، في ممارسة شهوة الحكم المتسلط، وتعطيل إرادة الشعب، وإبعاد حرمة القانون والنظام الجماعي، والاعتماد على سيف الإرهاب والقسر، والضغط والتعسف، فينتشر الفساد والظلم، وتتعطل الحريات الأساسية، وتغيب روح المساواة عن الظهور في عالم الحكم الجائر أو الإمبراطورية المتعسفة أو الطائشة.

والديمقراطية: هي كلمة إغريقية، ومعناها في الفقه الدستوري القانوني: حكومة الشعب، أو بتعبير الرئيس الأمريكي الأسبق «لنكولن»: هي حكم الشعب بالشعب، وللشعب. ثم أصبح للديمقراطية في العصر الحديث مفاهيم متنوعة، بحسب النظرة إلى فهم حكومة الشعب، وصارت تدور في محورين أساسيين: وهما الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية.

أما الأولى: فشعارها أنها «حكومة بواسطة الشعب» والثانية: شعارها أن «الحكومة لصالح الشعب». وهذان المحوران أساس الديمقراطية الحديثة[1]. لكن الشعب في الإسلام له مدلول معين أو شامل، وأما مبادئ **الديمقراطية السياسية أو الاجتماعية في نطاق احترام الحقوق والحريات، فهي محل اتفاق بين النظام الإسلامي والديمقراطية.**

وبما أن أنظمة الحكم في العالم الغربي مرت بمراحل تطور أساسية، انتقلت من النظام الإقطاعي الإمبراطوري، والاستبداد الملكي، حتى وصلت إلى نظام المجالس النيابية، فإن العالم وجد في الديمقراطية

---

(١) الديمقراطية الإسلامية، أ. د. عثمان خليل، ص ١٢

تحقيق حلمه وغاية أمله، بعد صراع دام قرنين في القرنين ١٧، ١٨ ضد السلطان المطلق للملوك في دول أوروبا.

وكان **لتعليم الديمقراطية الفضل في قيام الثورات**: الإنجليزية في القرن ١٧، والأمريكية سنة **١٧٧٦** م، والفرنسية سنة **١٧٨٩**، وكان نجاح هذه الثورات دليلاً واضحاً على التمسك بالمبادئ الديمقراطية، وأنها **أفضل أنظمة الحكم**[١].

نوعا الديمقراطية

تشعبت أفكار فقهاء القانون الدستوري في فهم مدلول الديمقراطية أو فهم معنى حكومة الشعب، ويمكن تصنيف هذه الأفكار - إن تجاوزنا عن الفوارق الجزئية بينها - في اتجاهين رئيسين: وهما الديمقراطية السياسية، و الديمقراطية الاجتماعية[٢].

ويراد بالديمقراطية السياسية: الجانب السياسي فقط، وتهدف أساساً تحقيق المساواة السياسية بين الأفراد، أي المساواة في فرص الاشتراك في الحكم، وخاصة عن طريق **الانتخاب المتساوي** لكل فرد في داخل إقليم الدولة، بغض النظر عن مصلحته أو حرفته أو دوره الاجتماعي أو الاقتصادي، وتقوم هذه الديمقراطية **أيضاً على احترام الحقوق والحريات العامة دون معارضة للنظام والصالح العام.**

ونزعة هذه الديمقراطية فردية، وطابعها سلمي، تنطلق من اعتبارات المذهب الفردي الذي يقدس حق الفرد في الحياة السياسية وفي الانتخاب، وحرية الفرد في النشاط الاقتصادي، والاجتماعي، والمساواة بين الأفراد.

---

(١) الإسلام دين الشورى والديمقراطية، أ. د. وهبة الزحيلي، ص ٥٤
(٢) المرجعان السابقان.

ونلمس طابعها السلمي في كل من **المساواة والحرية**، **أما المساواة**: فهي مساواة قانونية، أي **أمام القانون**، وليست مساواة فعلية، ويقتصر دور الدولة على الامتناع عن كل ما يمسُّ شأن المساواة أو الحرية، فتقرر الدولة أن الناس متساوون **أمام القانون**، وهم يتمتعون بالتساوي في **حق التملك وغيره من الحقوق** العامة والحريات. وهو الجانب الذي استطاع الصمود أمام ما كان يعرف قديماً بالتعسف السياسي والطغيان الحكومي، وهو ما تميزت به الثورة الفرنسية.

أما **الديمقراطية** التي ظهرت في القرن التاسع عشر، وازدهرت في القرن العشرين، فتهدف **إلى إسعاد الشعب مادياً**، وتحقيق رفاهيته **فعلاً**، لذا تعمل الدولة على ضمان حدّ أدنى من تمتع الفرد بالحقوق العامة والحريات، مثل كفالة مستوى معين من المعيشة والمأكل والملبس، والمسكن، والعمل، والتعليم، ونحو ذلك. وحينئذ تتحول المساواة من الناحية النظرية، ومن مجرد المساهمة في **الشؤون السياسية**، **إلى مساواة في المزايا المادية**.

نخلص من ذلك إلى أن الديمقراطية السياسية: هي الحكومة بواسطة الشعب أولاً، في حين أن الديمقراطية الاجتماعية: هي حكومة للشعب في المقام الأول.

كما يتبين أن الحرص على الأولى وهي الديمقراطية السياسية إنما كان قديماً للتوصل إلى الحرية في مواجهة **الأنظمة الاستبدادية**. وبعد تحقيق هذا الهدف في العصر الحديث، اتجهت الأنظار إلى **تحقيق السعادة المادية** ومظاهر الترف في ظل النهضة الحديثة، بسبب ظهور الاختراعات، وتقدم الصناعات، وتكوين بيوت المال (المصارف) والتجارة القوية، وازدياد تكاليف المعيشة ومطالب الحياة في العصر الحديث، وأصبح حلم كل إنسان تحقيق كل الآمال التي يتمتع بها الأثرياء على قدم المساواة معهم.

مرتكزات الديمقراطية وغاياتها

تعتمد الديمقراطية على أساسين:

الأول: هو ما عرفناه من تحقيق معنى الديمقراطية السياسية (حكومة الشعب)، والديمقراطية الاجتماعية (الحكومة للشعب).

والثاني: توفير الحقوق والحريات، وهي هدف كل حكم ديمقراطي وغايته.

ولم يتحمس الناس لنظام الشورى إلا لأنها أفضل وسيلة لكفالة الحكم الصالح لحقوق الناس وحرياتهم، وتسمى الحقوق الفردية أو المدنية أو الحقوق العامة.

والحقوق العامة السياسية ترجع في الفقه الغربي إلى دعامتين أساسيتين: وهما المساواة والحرية.

ومظاهر المساواة أو أنواعها أربعة:

١- مساواة أمام القانون: أي إن الناس جميعاً سواء في تطبيق القانون، لا يتميز أحد عن أحد.

٢- مساواة أمام القضاء: أي ألا يتميز أشخاص على غيرهم من حيث القضاء أو المحاكم أو العقوبة.

٣- مساواة في التوظيف: أي ألا تميز فئة من المواطنين على غيرها في تقلُّد الوظائف العامة، إذا توافرت شروط التوظيف، ومنها المؤهلات المطلوبة الخاصة.

٤- مساواة في التكاليف العامة من ضرائب ورسوم وخدمة عسكرية.

وأنواع الحرية هي في الغالب:

١) حرية شخصية: وهي قدرة الشخص على ممارسة أي عمل لا يضر بالآخرين.

٢) وحق التملك: وهو الاعتراف بحق الملكية الفردية لكل إنسان.

٣) وحرمة المسكن: وهي أن يكون لكل فرد حق الانتفاع في سكنه دون إزعاج أو إقلاق من أحد.

٤) وحرية العمل: وهي حرية ممارسة أنواع النشاط التجاري والصناعي والزراعي والمهن الحرة.

٥) وحرية العقيدة والعبادة: الأولى - في القلب ولا سلطان لأحد غير الله تعالى فيها، والثانية - ممارسة الشعائر الظاهرة وأداء المناسك دون تقيد أو منع.

٦) وحرية الرأي والتعبير والاجتماع: وهي قدرة الإنسان على التعبير عن وجهة نظره بمختلف وسائل التعبير والنشر، وعقد الاجتماعات السلمية من أجل ذلك.

٧) وتكوين الجمعيات: أي الحق في إحداث جمعيات ذات أنشطة متنوعة ثقافية أو خيرية أو اقتصادية وغيرها.

٨) وحق التعليم وحرية التعليم: وهي تمكين الإنسان من يأخذ العلم عمن يشاء، ويعلّم من يشاء.

٩) وحق التظلم أو تقديم العرائض (الاستدعاءات): وهو حق الإنسان في أن يتقدم بشكواه أو مطالبه أو ملاحظاته إلى السلطات العامة، إما لدفع ضرر، أو للمساس بحقوقه وحرياته، إذا كان القصد من استعمال هذا الحق تحقيق مصلحة عامة، أو توجيه السلطات وجهة معينة في الحكم أو الإدارة. وهذا مظهر للمساهمة في الشؤون العامة، ويدخل ضمن الحقوق السياسية.

وهذه **الحقوق والحريات**، سواء في المساواة بأنواعها أو في ممارسة الحريات وتقريرها: سبق **النظام الإسلامي إلى تقريرها** والإلزام باحترامها وكفالتها، دون تمييز بسبب الجنس، أو اللون، أو العرق، أو الدين والمذهب، أو اللغة، أو الأصل والانتماء، بل إن الإسلام بهذا السبق كان في الحقيقة هو مصدر الإلهام بهذه الحقوق والحريات، وهو أول من أيقظ الضمير الإنساني إلى ضرورة رعايتها واحترامها، وإن كان الحسُّ بالظلم والتمييز الطبقي هو المفجر للحركات الثورية.

وأدلة مراعاة هذه الحقوق والحريات تعتمد على صريح نصوص الشريعة في القرآن والسنة ومواقف الخلفاء الراشدين وكلماتهم الرائعة في هذا المجال، وكل ذلك معروف[١].

الشعب في مفهوم الديمقراطية

الشعب في الديمقراطية الغربية: هو فعلاً الطبقة المتوسطة، وفي الديمقراطية الشعبية أو المنظومة الاشتراكية: هو فعلاً الطبقة الكادحة، أي طبقة العمال: فليس المراد بالشعب: جميع أفراد الشعب المؤهلين وغير المؤهلين، وإنما المراد به من له حق المساهمة في الشؤون العامة أو في الحكم، وبخاصة في ممارسة حق الانتخاب.

والشعب في العهود الإسلامية الأولى: مقصور على ذوي الرأي أو أهل الحل والعقد، من العلماء والأعيان وزعماء القبائل وأهل الخبرة والعناية بالقضايا العامة[٢].

وتدخل المرأة وغير المسلمين المواطنين في الدولة الإسلامية في مفهوم الشعب، وعلى الرغم من أن المرأة لم تكن في العهد الإسلامي

(١) الإسلام دين الشورى والديمقراطية للباحث، ص ٦٣ - ٨٧.
(٢) الديمقراطية الإسلامية، عثمان خليل، ص ١٧ - ٢١، الإسلام دين الشورى والديمقراطية للباحث، ص ٥٧ - ٦٠.

الأول تحضر مجالس الشورى، كغيرها من بقية الرجال الذين لم يكونوا من أهل الحل والعقد، فلم يوجد نص شرعي يمنعها من هذه المشاركة في الشؤون العامة، بدليل موقف السيدة عائشة رضي الله عنها من سياسة الخليفة عثمان ومعارضتها له، وخروجها مع طلحة والزبير على الخليفة علي رضي الله عنه في موقعة الجمل.

وكذلك غير المسلمين المعاهدين والعسكريون لم يمنعهم الإسلام من المساهمة في قضايا الشورى وإبداء الرأي، فإن باب الرأي أو الشورى مفتوح لكل أفراد الأمة.

وليس الوالي الحاكم صاحب الحق في السيادة، وإنما السيادة للشريعة، وللأمة وحدها فيما لا يتصادم مع نصوص الشريعة وأحكامها التشريعية، المراعى فيها مصلحة الأمة العليا والمجتمع، والحقيقة، أو الفطرة الإنسانية، والوالي أو الخليفة نائب أو وكيل عن الأمة، ولها عزله إن توافرت مسوغات العزل، واختلَّت ضوابط اختصاصاته ومؤهلاته.

وبما أن **الجانب السياسي في الديمقراطية**: هو أن تكون الحكومة بواسطة الشعب، وهو ما يعرف في الفقه الإسلامي **باسم الشورى**، فإنه بهذا يتحقق التلاقي أو التطابق في هذا الجانب بين الديمقراطية الغربية أو الحديثة شرقاً وغرباً والديمقراطية الإسلامية. وسيأتي بيان تأصيل قاعدة الشورى في الإسلام، وجعلها أساس الحكم أو من خصائص الحكم الإسلامي.

الديمقراطية المحلية والديمقراطية العالمية

إن الممارسات الديمقراطية الأوربية والأمريكية أصبحت ترشد إلى أن هناك ديمقراطية محلية، وديمقراطية عالمية، فإذا حدث تناقض أو تضاد بينهما، فتغلَّب الثانية على الأولى، بسبب الاستكبار والهيمنة وحب التسلط والترويج لظاهرة العولمة: وهي التي تتبناها أمريكا وأوربا،

وتتضمن وجود معانٍ جديدة وقيم جديدة في إطار السياسة الدولية والاقتصاد الشمولي والثقافة والاجتماع، فهناك عولمة ثقافية، وعولمة اقتصادية، وعولمة اجتماعية، وعولمة سياسية .**والعولمة تعني**: سيطرة الدول الكبيرة والغنية على الدول الفقيرة، والعولمة في مظهرها الأساسي: تكتل اقتصادي للقوى العظمى للاستثمار والظفر بثروات العالم، مواده الأولية وأسواقه، على حساب الشعوب الفقيرة، واحتواء المركز للأطراف التي حاولت الفكاك منه في الخمسينيات والستينيات إبان حركة التحرر الوطني[١].

أي إن الفئات الرأسمالية والدول ذات السيادة والسيطرة تسعى إلى إخضاع الدول الصغيرة، ويتمثل هذا التغريب فيما يأتي[٢]:

١) التحكم في مسار تطور البنى التقليدية بالقدر الذي يسمح بتصريف منتجات الدول الرأسمالية الكبرى، والسعي الجاد لإيجاد أسواق جديدة.

٢) العمل على تغريب الثقافات الوطنية بواسطة قوى الإعلام والتقنية الجديدة.

٣) توظيف العلم للاختراق الثقافي بهدف طحن الهوية الوطنية والهيمنة على الثقافة الوطنية كمّاً وكيفاً.

٤) دعم سياسات المؤسسات الدولية، مثل صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي، وتشجيعه على الخصخصة في العالم.

٥) نقل الصناعات التقليدية من المراكز الرأسمالية إلى أسواق دول العالم الثالث، حيث تكون الأيدي العاملة رخيصة.

---

(١) ما العولمة؟ حسن حنفي، ص ٢٢، دار الفكر بدمشق.

(٢) مقال الدكتور عبد الوهاب علي الحكمي في صحيفة الرياض، العدد ١١٥٤٦، الخميس ٢٧ شوال ١٤٢٠ هـ/ ٣ شباط (فبراير) ٢٠٠٠م.

ولقد برز التعارض بين الديمقراطية المحلية والديمقراطية العالمية حين أفرزت الانتخابات في الجزائر عام ١٩٩١م انتصار جبهة الإنقاذ، وتبرُّم أوروبا ولا سيما فرنسا بهذه النتيجة، وعدم السماح لوجود أي حكم إسلامي في الجزائر، ولو كان ذلك بتأييد شعبي كاسح.

وتأكد هذا برفض الاتحاد الأوروبي وكذا الولايات المتحدة الأمريكية لنتائج الانتخابات في النمسا في الشهر الأول من عام ٢٠٠٠ م، حيث أفرزت الديمقراطية النمساوية الداخلية مشاركة جزئية لحزب الحرية اليميني في السلطة، وأصبحت النمسا منذ مطلع فبراير (شباط) يحكمها ائتلاف يشارك فيه المحافظون واليمين المتطرف، مما أحرج شركاءها الأوربيين، فجمدت الدول الأعضاء في أول قمة أوربية بعدئذ علاقاتها مع فيينا منذ مطلع فبراير ٢٠٠٠م، على الرغم من أن النمسا تقع في قلب قارة أوربا جغرافياً وتاريخياً، ومع ذلك تصبح النمسا مدانة لنجاح جزئي لحزب يميني متطرف، يعبِّر زعيمه عن إعجابه ببعض رسائل النازية الألمانية. ولا يتردد عن أخذ مواقف متطرفة من الهجرة والعولمة وطغيان المثال الأمريكي في الثقافة والاستهلاك[١].

الديمقراطية الإسلامية

الديمقراطية الإسلامية أخذت بقدر معين أو خاص من الجانب السياسي للديمقراطية الغربية وبتوسع واضح في الجانب الاجتماعي لحكم الشعب.

أما الجانب السياسي للديمقراطية الإسلامية: فهو أن الشعب كما تقدم هو الذي يشارك في الشؤون العامة، وينتخب الوالي أو الخليفة ليس

---

(١) مقال الدكتور أحمد القديدي في صحيفة الوطن، العدد ١٦٣٥، الخميس ٢٤ شباط (فبراير) ٢٠٠٠م.

جميع أفراد الشعب، وإنما الأغلبية من الرجال دون النساء، بعد ترشيح أهل الحل والعقد أو العلماء وأهل الخبرة رجلاً مؤهلاً تتوافر فيه صفات الخليفة، وهذا التحديد أو الفهم كان هو الفهم السائد المجمع عليه تقريباً في العالم، خلال القرون السابقة على القرن التاسع عشر، بل وخلال القرن التاسع عشر، ثم لدى عدد كبير من الدول حتى اليوم، بدليل إيمان العسكريين إلى عهد قريب وفي معظم بلاد العالم، بأن الديمقراطية لا تقتضي مساهمتهم في ممارسة الحقوق السياسية، والشعب في الواقع في الديمقراطية الغربية: هو فعلاً الطبقة المتوسطة، وفي الديمقراطية الشعبية أو دول الكتلة الشرقية: هو فعلاً الطبقة الكادحة، أي طبقة العمال. وكان الشعب لدى الإغريق مثلاً هو القلة من الأحرار أو المواطنين، مع استبعاد الكثرة البالغة من «الأرقاء»[1].

وأما **الجانب الاجتماعي للديمقراطية الإسلامية**: فهو الأهم من كل ديمقراطية، لأنه غاية أو هدف، لأن معناه أن تكون الحكومة للشعب قولاً وعملاً، بالتزامها العدل وتحقيقها المصلحة العامة.

أما **الجانب السياسي** فهو مجرد وسيلة بأن تكون الحكومة من الشعب. وقد حقق النظام الإسلامي مدلول الجانب الاجتماعي للديمقراطية بما لا يعرف له مثيل في التاريخ، ولم يسبقه في ذلك نظام، فاستطاع هذا النظام على مدى مئة عام من ظهوره في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز رحمه الله إغناء الناس جميعاً، وتوفير الرخاء والهناءة والسعادة وراحة العيش لهم، عن طريق منهاجه في التكافل الاجتماعي بفريضة الزكاة والتعاون الفعال بين فئات المجتمع بغير الزكاة أيضاً من نذور وصدقات وكفارات وتضحيات نادرة المثال، وقام الأغنياء بسدِّ حاجات الفقراء، وبرز التضامن في تحمل المسؤوليات الاجتماعية بين الفرد

(١) الديمقراطية الإسلامية، عثمان خليل، ص ١٦

والدولة، وقامت الدولة المسلمة برعاية أهل الحاجة والعوز، وعلاج مشكلات المرض والشيخوخة والبطالة وغير ذلك. وكان الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه هو القمة في الشعور بالمسؤولية المرهفة عن جميع رعيته مسؤولية شاملة، فيعول الأرامل، ويرعى المسنين، ويتعاطف مع الأسرة في البيوت وكلمته المشهورة معرفة وهي:

«والله لو عثر بعير بشط الفرات، لخشيت أن يسألني الله عنه يوم.. ألا تدرون أني مسؤول عن إصلاح الطريق؟!

ووالله لو ضاع بعير بشط الفرات، لخشيت أن يسألني الله عنه يوم.. ألا تدرون أني مسؤول عن إصلاح الطريق؟!».

ومن الملاحظ **أن أكبر ضمان للحكم الصالح في الديمقراطية الإسلامية بنوعيها، كان هو الوازع الديني**، واعتبار هذا الصلاح في الحكم عبادة.

أما الديمقراطية الغربية أو الشرقية الحديثة فلا سند لها من الوازع الديني لانفصال الدولة عن الدين، لذا وضعت ضمانات كثيرة في صور الديمقراطية الثلاث وهي البرلمانية والرئاسية والمجلسية لاحترام النظام، سواء في الدساتير أو في القوانين المختلفة لمراقبة الحكام ومساءلتهم، وكل ذلك مشكوك فيه.

وحينئذ **تعدُّ الديمقراطية الإسلامية** في طابعها الاجتماعي **أبعد مدى في حياة الجماعة الإسلامية** منها في الديمقراطيات الحديثة، كما أنها كانت **أكثر تحقيقاً لأهداف الديمقراطية** السياسية وبعدها عن شكليات الديمقراطية الحديثة، حتى وإن وجدت مخالفات أو انحرافات لدى بعض الحكام عن منهجها[١].

---

(١) الديمقراطية الإسلامية، عثمان خليل، ص ٥٧ - ٦٩.

مفهوم الشورى وضرورتها في الحكم الإسلامي وطبيعتها

الشورى: إحدى الخصائص الكبرى لنظام الحكم في الإسلام، ويراد بها: استطلاع رأي الأمة أو نوابها في الأمور العامة المتعلقة بها، أو هي المشاركة في اتخاذ القرار. وهي وسيلة العمل بالديمقراطية.

وضرورتها في ممارسة الحكم الإسلامي، وتفعيل دور الديمقراطية الحديثة أيضاً واضحة، لأنها الأسلوب الأفضل والمنهج الأحكم لتجميع الأمة على رأي واحد، وعند المسلمين لتحقيق **حلم الوحدة الإسلامية**، وحمايتها من الخلافات والمنازعات، وحفظها من الانقسام والتشتت والذوبان، وضعف بنية الدولة والأمة والمجتمع، أخذاً بقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡۖ﴾ [الأنفال: ٨/٤٦] أي قوتكم.

كما أن في اتباع نظام الشورى **بعداً عن الخلاف والنزاع** الدائم، وإثارة الأحقاد والعصبيات، والوقوع في حمأة الأهواء والنزوات والشهوات، وتجنب الوقوع في العزلة والاضطراب والفتنة والقلق.

وبالشورى **ترتفع راية العدل**، ويعم الخير، ويسود الأمان والوئام والمحبة، ويتحقق التعاون على الخير والبر والمعروف والتقوى، وتنحسر ظلال الظلم والانحراف، ويتحقق السلام العالمي والأخوة الإنسانية اللذين دعا إليهما الإسلام.

وبالشورى **تتحقق المساواة** وإشراك الشعب في إدارة البلاد، وتوزيع المسؤولية على الجميع، والتخلص من كل مظاهر التسلط والاستبداد.

والخلاصة: إن الشورى هي الأسلوب المفضل لممارسة الديمقراطية، وإشعار الإنسان بكرامته وحريته وإنسانيته، وإثبات ذاتيته وفاعليته، والإفادة من طاقاته ومواهبه ومعارفه.

ولقد تميزت خلافة الخلفاء الراشدين بعد عهد النبوة بشيء واحد عن بقية العهود السياسية التي تلتها إلى عصرنا الحاضر بأنها قامت في شؤون الدين، والتجديد، والاجتهاد والدنيا، والسياسة والإدارة، والتخطيط للمستقبل المشرق على أساس قاعدة الشورى.

ومنطلق العمل بمبدأ الشورى حتى في عهد النبوة وتصرفات النبيﷺ ذاته: إنما هو **الأمر بها في القرآن الكريم** إما صراحة في قول الله تعالى مخاطباً نبيه الكريم: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ٣/ ١٥٩]. أو بجعلها خصيصة ملازمة لخصائص أهل الإيمان حين وصفهم الله بقوله: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٤٢/ ٣٨].

وورد في السنة النبوية القولية والعملية الحض على العمل بالشورى في كل أمر خاص أو عام، مثل حديث أبي ذر الصحيح والذي أخرجه الإمام أحمد وهو: «اثنان خير من واحد، وثلاثة خير من اثنين، وأربعة خير من ثلاثة، فعليكم بالجماعة، فإن الله لن يجمع أمتي إلا على هدى». ومثل حديث: «ما تشاور قوم إلا هُدوا لأرشد أمورهم»[(١)]. وقال أبو هريرة رضي الله عنه: «لم يكن أحد أكثر مشاورة من رسول الله ﷺ»[(٢)].

ولقد استشار النبيﷺ في وقائع حربية كثيرة، في معركة بدر، وموقعة أُحد، وردّ سبي هوازن، ويوم حنين، ويوم الخندق أو وقعة الأحزاب لأخذ شطر ثمار المدينة، وحصار الطائف وغير ذلك من المعارك[(٣)]. كل ذلك لإرساء معالم نظام الشورى، وتعليم الحكام والأمة ضرورة العمل بالشورى في جميع أمورهم.

---

(١) روي مرفوعاً كما ذكر السيوطي في الدّر المنثور، وروي مرسلاً أخرجه عبد بن حميد، والبخاري في الأدب المفرد، وابن المنذر عن الحسن البصري.
(٢) أخرجه الترمذي.
(٣) الإسلام دين الشورى والديمقراطية للباحث، ص ١٠ وما بعدها، ٢٧ - ٢٩.

واتسع **نطاق الشورى بعد عهد النبوة**، حيث لا عصمة ولا نبوة ولا وحي لأحد من الخلفاء، فشملت انتخاب الخليفة بالبيعة، والمداولة في قضايا مهمة ومصيرية في الإسلام؛ كجمع القرآن وحروب الرِّدة وعدم تقسيم الأراضي المفتوحة عنوة بين الغانمين في الشام والعراق ومصر، والاجتهاد الجماعي في مسائل لم يرد فيها نص تشريعي، مثل حدّ شارب الخمر والتأريخ بالهجرة. وكان **تقرر مبدأ الشورى** بين الصحابة في العهد الراشدي سبباً جوهرياً **للقضاء على الخلاف غالباً**، وجمع الكلمة، والحيلولة دون اتساع دائرة الخلاف اتساعها في الأعصر التالية. وكان إمام كل مذهب فقهي في عهد التابعين وعصر ازدهار الاجتهاد في القرون الثلاثة الأولى يتشاور مع تلاميذه أو أصحابه، لإنضاج أسلوب الاستنباط الفقهي، وسلامة الاجتهاد، وتحرير محل الخلاف، ومراعاة المصلحة.

أما **طبيعة أو حكم الشورى** ومدى الالتزام بنتيجتها وهل هي مُعْلمة أو ملزمة؟ ففيه اتجاهان للعلماء(١):

اتجاه جماعة: يرون أن الشورى والتقيد بها اختيارية، فهي مُعْلِمة غير ملزمة، لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران: ٣/١٥٩]. والعزم من الحاكم: قد يكون بإعمال رأيه أو رأي المستشارين، كما ذكر المفسرون. ونوقش هذا الفهم بأن العزم لا يفيد إمكان مخالفة المستشارين، كما لا يفيد الإلزام بالشورى، وكذا مفهوم التوكل، لأن المشاورة لا تنافي التوكل.

والاتجاه الثاني لآخرين: يرون أن الحاكم ملزم برأي إجماع المستشارين أو برأي أغلبيتهم، لأن الأمر بالشورى في آية ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِۖ﴾ [آل عمران: ٣/١٥٩]، أمر يفيد الوجوب، وهو الأصل في الأمر،

---

(١) الإسلام دين الشورى والديمقراطية للباحث، ص ١٤-٢٩.

ولا توجد قرينة تصرف الأمر هنا عن الوجوب إلى الندب، ولأن هذه الآية نزلت في معركة أُحد في حال بالغة الخطورة والحرج، تقتضي الاستعانة بآراء أهل الخبرة والمشورة، وقال الإمام علي رضي الله عنه: سئل رسول الله ﷺ عن العزم في الآية؟ فقال: «مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم»[1] وهو نص في المطلوب. وكذلك آية ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٤٢/٣٨] تعبير عن خصائص المؤمنين، فهم كما يجتنبون كبائر الإثم والفواحش، ويقيمون الصلاة، فإنهم يتشاورون في أمورهم ومصالحهم العامة.

ثم إن الشورى كما عرفنا ضرورة حتمية **لإصلاح الأحوال، والعمل على استقرار** الأوضاع، وإشاعة **الأمن والسلام، وملازمة مظلة العدل** والإنصاف، وتلك أمور تتطلب الالتزام بنتيجة الشورى.

وآيـــــة: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ٣/ ١٠٤]، توجب تخصيص جماعة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا مسوغ لوجود هذه الجماعة، إن لم يكن قرارها ملزماً، لأن الأمر بالشورى داخل في عموم الأمر بالمعروف.

وفي السنة النبوية دلالات واضحة على إلزام الشورى، منها ما قاله ابن عباس: لما نزلت: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ٣/ ١٥٩] قال رسول الله ﷺ: «أما إن الله ورسوله لغنيان عنها، ولكن جعلها الله رحمة لأمتي، فمن استشار منهم، لم يعدم رشداً، ومن تركها لم يعدم غياً»[2]. وهذا أقوى دليل على وجوب الشورى وثمرتها. ومنها ما قاله الإمام علي رضي الله عنه: قلت: يا رسول الله، الأمر ينزل بنا بعدك، لم ينزل فيه قرآن، ولم يُسْمَع منك فيه شيء، قال: «اجمعوا له العالِمين من أمتي - أو

---

(١) أخرجه ابن مردويه.

(٢) أخرجه ابن عدي والبيهقي في شعب الإيمان بسند حسن.

العادلين من أمتي - واجعلوه بينكم شورى، ولا تقضوه برأي واحد»[١].
وهذا صريح في وجوب الاجتهاد الجماعي ووجوب التشاور في الأمور غير المنصوص على حكمها، والأخذ برأي الأغلبية.

وكل ذلك يوجب العمل بالشورى، وهو الرأي الراجح فقهاً وعملاً.

الديمقراطية والشورى

تعتمد الديمقراطية الحديثة على أسلوب الشورى، فهي الوسيلة المفضلة، لحماية الحقوق وتقرير الواجبات، وإشاعة الأمن والسلام، وتحقيق الوفاق ومنع الخلاف، وتمارس الشورى من خلال جميع صور الديمقراطية: البرلمانية (مجالس الأمة أو الشعب) والرئاسية، والمجلسية، ولكل منها وسائلها الخاصة في هذا الشأن، وتعطي المجالس النيابية صفة التشريع، وتمثل السلطة التشريعية إحدى سلطات الدول الثلاث مع التنفيذية والقضائية.

ويتفق نظام الشورى في الإسلام مع الأنظمة الديمقراطية، فهو أحد قواعد الحكم الإسلامي وخصائصه الكبرى، ومرتكز قيادة المسلمين في تدبير وتسيير الشؤون العامة، قال ابن مسعود: «ما رآه المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون قبيحاً فهو عند الله قبيح».

لكن **أسلوب الشورى في الديمقراطية الحديثة** أعم وأشمل، فيختلف نطاقه أو مجاله في الإسلام، عما هو موجود في الديمقراطية الحديثة، لأنه فيها **يُعْتَمد على العقل المحض والآراء الشخصية والمصالح الذاتية**، والأهواء الخاصة، فتكون سلطة التشريع **مطلقة** غير مقيدة للمجالس

---

(١) أخرجه الخطيب البغدادي في رواية مالك، وذكره ابن القيم في أعلام الموقعين: ١/ ٦٥

المنتخبة أو المعينة، سواء في مجالس النواب أو مجالس الشيوخ .**أما في الإسلام فتتفق الشورى** مع الديمقراطية في وضع الأنظمة التنفيذية، وكذلك في وضع القوانين الجديدة التي تقتضيها المصلحة العامة، مثل قانون السير، والموظفين، والتأمينات المعاشية أو التقاعدية، والصحة، وشؤون السياسة والمعاملات والاقتصاد، وكل ما يقتضيه التطور، والتدابير الإجرائية أو الموضوعية لحل المشكلات الطارئة، والأعراف الجديدة.

لكن **ليس للشورى مجال فيما يصادم النصوص الشرعية القطعية** أو الظنية الواضحة المراد، والمبيَّنة في السنة والعمل، لأن التشريع أو الحكم في هذا لله عزَّ وجلَّ، وهذا ما يسمى بالأحكام أو **الأمور المعلومة من الدين بالضرورة** أو بالبداهة، كأحكام العبادات والعقوبات المقدرة، والكفارات، والمحرَّمات أو المحظورات من الشرك بالله، والزِّنا والسرقة، وشرب الخمور، وتناول المخدرات، والغصوب، وجرائم القتل والسلب والنهب وأكل أموال الناس بالباطل، والمصادرة بغير حق، **وأحكام الأسرة** من زواج وطلاق وعدّة ونفقة وتربية أولاد **على منهج الإسلام** ونظامه وآدابه، **واحترام قواعد الإسلام** وآدابه وأخلاقه، كالتراضي في العقود، والمسؤولية الفردية أو الشخصية لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ٦/ ١٦٤].

وكون الأصل في الإنسان البراءة، فكل إنسان بريء حتى تثبت إدانته، وسريان الإقرار على المقر نفسه، دون غيره، وضمانات الإتلاف، ومنع الضرر والضرار (مقابلة الضرر بالضرر) ونحو ذلك[1]، إذ لا اجتهاد في مورد النص، وهذه قاعدة شرعية وقانونية أيضاً.

---

(١) انظر النظريات السياسية، أ. د. ضياء الدين الريس: ص ٣٣٣ - ٣٤١، الإسلام دين الشورى والديمقراطية للباحث، ص ٨٧ - ٩٦.

أوجه الشبه والاختلاف بين الديمقراطية الإسلامية والديمقراطية المعاصرة

هناك أوجه شبه واختلاف بين الديمقراطية الإسلامية والديمقراطية المعاصرة، وربما تكون أوجه الخلاف هي الغالبة.

فأما أوجه الشبه أو التماثل: فهي تتضح فيما تتميز به الديمقراطية الحديثة من صفات أو خصائص إيجابية نافعة وهي ما يأتي:

١) يتشابه النوعان في نظام الحكم، بالمعنى الذي عرَّف به (لنكولن) الديمقراطية: وهو «حكم الشعب بواسطة الشعب، من أجل الشعب» فإن نظام الحكم في الإسلام يعتمد أساساً على حرية الاختيار أو الانتخاب أو البيعة.

٢) ويتماثلان في القيام على مبادئ معينة سياسية واجتماعية، تتعلق بإرساء معالم الحقوق والواجبات الأساسية، مثل حق المساواة أمام القانون أو النظام، وبقية أنواع هذا الحق كما تقدم، ومثل حق الحرية، ولا سيما حرية الفكر والاعتقاد، ورعاية العدالة الاجتماعية، وحقوق الحياة والعمل، وبقية أنواع الحريات. فكل تلك المبادئ والحقوق مصونة في الإسلام، والغاية من الديمقراطية الحديثة وهي إرساء معالم العدل والأمن والسلام والإخاء هي غاية الديمقراطية الإسلامية.

٣) وهما بنحو ظاهر **يراعيان مبدأ الفصل بين السلطات**، فالتشريع في الإسلام يصدر عن القرآن والسنة أو إجماع الأمة أو إرادة الأمة العامة، أو الاجتهاد، وكل ذلك مستقل عن الإمام، بل هو ملزم به ومقيد بنتائجه. ومن الناحية العملية يعبر الإجماع عن «الإرادة العامة» للأمة بتعبير رُوسّو وأمثاله، فهي في رأيهم إرادة معصومة، وكذلك حجية الإجماع قطعية، لأنه يعبر عن عصمة الأمة.

٤) يعارض كلا النظامين سياسة الاستبداد والانفراد بالرأي، ويعتمدان على القاعدة الشعبية في الحكم والإرادة وسياسة البلاد.

٥) تصدر القوانين النظامية في كلا النظامين بموافقة الأمة، سواء سميت بالمجالس النيابية أو بمجالس الشورى.

٦) تعتمد **الديمقراطية الحديثة** على مبدأ الأغلبية في اتخاذ قراراتها، وكذلك الديمقراطية الإسلامية، إما أن تأخذ بالإجماع الحاصل، أو برأي الأكثرية فيما لا نص فيه. ولا مانع في كلا النظامين من وجود أقلية لها حق المعارضة والمصارحة برأيها.

٧) **المجالس النيابية تقوم على مبدأ تمثيل الأمة** بنواب عنها، يختارونهم بالانتخاب الحر المباشر. **وأهل الشورى** إما أن تزكيهم الأمة بحكم التردد عليهم وقبول فتاويهم وآرائهم، وإما أن يختار بعضهم الإمام الحاكم، مراعياً ضوابط الشريعة في حسن الاختيار، وتوافر ملكة الاجتهاد. وجميع الأمة في النظام الإسلامي لها الحق في النهاية ببيعة الخليفة أو معارضة ما يراه أهل الشورى.

ويشترك كل من المرأة وغير المسلمين المقيمين في ديار الإسلام في القضايا العامة التي تحتاج لمشاورة في الحدود المسموح بها شرعاً لإجراء الشورى أو تداول الآراء.

وعلى الرغم من هذا التشابه بين النظامين، يتطلب النظام الإسلامي الالتزام بالقيم الدينية والأخلاقية في الإمام الحاكم وفي أهل الشورى، على حد سواء.

وأما أوجه الخلاف أو الفوارق فهي كثيرة، حتى إن بعض المتشددين قالوا: الديمقراطية كفر، وليس الإسلام دين الديمقراطية، ناظرين إلى منطلقات الديمقراطية الحديثة ومبادئها المادية والنفعية، وهذه الفوارق هي ما يأتي:

١) **المراد بكلمة «الشعب» أو «الأمة» في الديمقراطية** الغربية أو الشرقية: هو الشعب المحصوز في حدود إقليمية معينة، ويعيش في أرض إقليم واحد، وتجمع بين أفراده روابط طارئة أو صناعية هي رابطة الدم والجنس واللغة والعادات المشتركة، أي إن الغالب في الديمقراطية المعاصرة اقترانها بفكرة القومية أو العنصرية، ويستتبع ذلك ظهور العصبية.

أما الأمة في الإسلام فهي أعم وأشمل، فهي لا تشمل جميع أبناء الأمة الإسلامية في المشارق والمغارب، دون قصر على حدود دولة معينة. ولا تربط بينها تلك الروابط الضيقة، وإنما الرابطة هي في العقيدة: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ٤٩/ ١٠]، فكل من أسلم هو المواطن في الدولة الإسلامية، وكذلك كل شخص غير مسلم رضي بالإقامة في دار الإسلام هو من شعب الدولة.

والشعب في الإسلام غير منغلق في مكان معين محدود، وإنما يمتد وجوده في كل بقاع الدنيا، لا يحمل غير الانتماء لعقيدة واحدة، مما يبعد النظرة القومية أو العنصرية عنه، ويجعله منفتحاً مصطبغاً بالصبغة الإنسانية أو العالمية.

٢) **هدف الديمقراطية الغربية تحقيق أغراض مادية أو دنيوية**، بقصد إسعاد شعب بعينة، من طريق توفير فرص متنوعة للدخل، حربية كانت أو صناعية أو اقتصادية.

أما الديمقراطية الإسلامية فلها غرضان أساسيان: وهما تحقيق **مصالح الناس الدينية الأخروية والدنيوية**. ويترتب عليه أن الشورى في الإسلام مرتبطة بقيم دينية وأخلاقية نابعة من الدين نفسه، **فهي ثابتة غير متقلبة** ولا متأثرة بالأهواء والشهوات الخاصة.

أما الديمقراطية المعاصرة فلا ثبات فيها في القيم، وإنما هي نسبية توجهها رغبات الأكثرية.

ويترتب على ذلك احتمال وجود تسلط شعوب الديمقراطية الغربية أو المعاصرة ولو كانت شعبية شرقية، على بعضها، **بينما تحتفظ الديمقراطية الإسلامية بنظرتها الإنسانية** غير المغلقة، وتحترم حقوق الإنسان وكرامته بالفعل، على عكس ما نراه لدى الشرق والغرب من شعارات زائفة فقط للديمقراطية، بل إن الديمقراطية بنوعيها الشرقي والغربي في محنة أو أزمة كما تقدم، مما أوجد تصادماً بين الديمقراطية المحلية والديمقراطية العالمية.

٣) **الحقوق والحريات العامة** في الشورى الإسلامية والديمقراطية الإسلامية تختلف عن الديمقراطيات المعاصرة من ناحيتين:

الأولى - إن هذه الحقوق والحريات في الإسلام ذات وظيفة اجتماعية، ترتبط بتحقيق مقاصد الشريعة، وإيجاد التوازن بين مصلحتي الفرد والجماعة. أما الديمقراطية المعاصرة فتغلّب الجانب الفردي أو المصلحي الخاص على الجانب الاجتماعي، أو تحرص في الشرق على طحن مصلحة الفرد بمصلحة الدولة التي تدعي رعاية المصلحة العامة.

الثانية - تتقيد الحقوق والحريات في الإسلام بضوابط الشريعة، أما في الديمقراطية المعاصرة فهي حقوق مطلقة، لا يقيدها سوى عدم الإضرار بالغير، والقانون القابل للتغير.

٤) **إن سلطة الأمة أو المجالس** النيابية النائبة عنها في الديمقراطية المعاصرة مطلقة: «الأمة مصدر السلطات» فهي صاحبة السيادة، وقراراتها واجبة النفاذ والطاعة، حتى وإن خالفت الأخلاق والمصالح الإنسانية، فيمكن للأنظمة الديمقراطية إعلان الحرب على شعب دولة أخرى، لدوافع عنصرية أو اقتصادية أو استعمارية أو احتكارية.

أما سلطة الأمة أو مجالس الشورى في الإسلام: فهي ليست مطلقة، وإنما هي مقيدة بشريعة الله تعالى ودينه وأصوله وقواعده العامة، فلا تخرج عن إطار الشريعة وأحكامها، وتتقيد بالنظام الأخلاقي ومبادئه، وتكون الأمة محكومة بهذين الأمرين: الشريعة والأخلاق.

فالدولة الإسلامية حكومة قانون إلهي، ولا تملك مجالس الشورى مخالفة نص قطعي أو واضح الدلالة، وإنما تتحرك فيما لا نص فيه أو فيما فيه نص ظني الدلالة وغامض، أو في إطار التنفيذ (إصدار القوانين التنظيمية والقرارات واللوائح) مثل قوانين تنظيم النقابات والتأمينات الاجتماعية وحقوق العمال، ونظام السير، وتقرير العقوبات المناسبة للجرائم غير المنصوص عليها.

وإذا كان الدستور يقيد الأمة في الديمقراطية المعاصرة، فإن الدساتير في أغلبها عنصرية غير إنسانية، وقابلة للتغير، بينما الدستور الإسلامي بقيمه وأصوله وغاياته ومنطلقاته ثابت، وذو مصدر إلهي غير بشري ولا وضعي، أو عرضة للتغير والتبدل، ومرونة الإسلام محصورة في الأحكام المصلحية أو القياسية أو العرفية غير المنظمة في النصوص الشرعية.

وفي الجملة: إن السيادة في الديمقراطية المعاصرة هي للأمة على الإطلاق، وفي الإسلام هي للشريعة والأمة معاً.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات

حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصيات الثقافية (التصور الإسلامي)

.

سَبق الإسلام إلى تبني حقوق الإنسان فكراً وعقيدة ونظاماً

بقيت نزعة حقوق الإنسان في الضمير الإنساني في العالم القديم والوسيط مجرد شعور فطري وإحساس ديني وفلسفي لدى دعاة الإصلاح والمفكرين، وعلى يد الأنبياء والمرسلين والفلاسفة، ولم تتقرر نظرياً ودينياً على أنها نظام تشريعي وواقع تطبيقي إلا في مظلة الإسلام، في صريح نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، فقد أعلنها هذا الدين مبدأً عاماً في نظامه وعلاقاته مع الأمم والشعوب الأخرى وأتباع الأديان السابقة، وجعلها إحدى ركائز التشريع الإلهي، ومن أصول الدين الحق، ومن قواعد الأخلاق ونظام القضاء ومنهج الحياة الإنسانية، في الربع الأخير من القرن السادس الميلادي، وكان للإسلام فضل السبق والإعلان والتطبيق لهذه الحقوق الاجتماعية، وتحريك الضمير الإنساني، والوجدان البشري إلى ضرورة الاعتراف بهذه الحقوق، وتنبيه الناس قاطبة إلى وجوب إقرارها واحترامها بصفتها النظامية والفكرية، وعلى مدى التاريخ الإسلامي بصفته السياسية ووجوده الدولي، وصفته الأخلاقية

والعقدية، قبل ظهور هذه الفكرة والدعوة إليها في القرن الثامن عشر الميلادي الذي وصف بأنه قرن حقوق الإنسان.

وكان الفضل في الغرب في إعلان شرعة حقوق الإنسان لما صاحب الثورة الفرنسية من أفكار الفلاسفة الاجتماعيين، فصدرت وثيقة حقوق الإنسان والمواطن في (٤) من شهر آب (أغسطس) عام ١٧٨٩م، ومطلعها: «يولد الناس أحراراً ومتساوين في الحقوق» وتضمن الإعلام الفرنسي لحقوق الإنسان ١٧ مادة. وسبق ذلك في إنجلترا إعلان بعض الحقوق في أعوام ١٦٢٧م و ١٦٢٨م و١٦٧٩م و١٦٨٨م، وصاحب إعلان الاستقلال في أمريكا عام ١٧٧٦م إعلان الاعتراف ببعض الحقوق كحق الحياة والحرية، والمساواة بين الناس.

وبرزت في أوائل وأوساط القرن العشرين وثائق دولية عن حقوق الإنسان، وأهمها إعلان هذه الحقوق سنة ١٩١٩م في عهد عصبة الأمم، وتبعه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في ١٠/ ١٢/ ١٩٤٨م الذي أقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة، في ٣١ مادة، تضمنت إقرار حق الحياة والحرية الشخصية والمساواة، وحرية الرأي والتعبير، وحرية التفكير والضمير والدين، وتأسيس الأسرة، وحق التقاضي وإلغاء الرق والاستعباد، والحق في الجنسية، والتملك، وتكوين الجمعيات والجماعات السلمية، وإدارة البلاد، وكون إرادة الشعب هي مصدر الحكم، والحق في الضمانات الاجتماعية والعمل والراحة والتعليم والتعلم، وحقوق الفرد وحقوق المجتمع، وإلزام الدول باحترام الحقوق والحريات.

عوامل ظهور حقوق الإنسان بين الدول

كان إعلان وثيقة حقوق الإنسان والمواطن في فرنسا في العشر الأخير من القرن الثامن عشر رداً على ما كان سائداً في العهود البائدة من مظالم

وتعسف ومخازٍ واستبداد، كالاضطهاد الديني، ومصادرة الأموال، وامتهان الكرامة الإنسانية، وإهدار الحرية الشخصية، والإمعان في النظام الطبقي، ونبذ فكرة المساواة بين المواطنين بل والبشر جميعاً.

وكان من أهم أسباب تقرير حقوق الإنسان في العالم بعد القرن الثامن عشر، وخاصة في القرن العشرين: التحرر من الاستعمار، ومن ضغط الحكومات المحلية أو الإقليمية، ومن مظاهر الضعف والذل والتخلف، ثم إصدار المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، والعمل على حمايتها، ولكن كان ذلك في الغالب نظرياً لا عملياً.

فما بعد ظهور المواثيق المذكورة، وجد تناقض بين النظرية والواقع، فلقد صيغت تلك المواثيق متأثرة بعناصر الاستعلاء، والفوقية، والاعتماد على أسلوب القوة، والتقدم الصناعي والتقني في مجالات الزراعة والاختراع ووسائل الاتصال، واختراع وسائل الدمار الرهيبة والشاملة، والعمل على متانة الاقتصاد الصناعي الغربي، وتخلف الدول النامية في آسيا وإفريقيا، ولم تشترك أكثر الدول المستعمَرة الضعيفة في صياغة هذه المواثيق.

وتميز سجل الغرب بعد إعلان هذه الحقوق بالحروب الطاحنة العالمية والمحلية، والهيمنة الاقتصادية، والاستعمار بشكليه القديم والحديث، والقمع الرمزي أو الفعلي للمستضعفين، والتدخل في شؤون الدول الصغيرة، ثم ظهور النظام العالمي الجديد بعد انهيار الاتحاد السوفييتي عام ١٩٩١م وسقوط الشيوعية عام ١٩٨٩م، والذي يتضمن محاولة أمريكا الشمالية فرض هيمنتها وسلطانها على العالم بأسره، ثم ظهور ما سمي بالعولمة الثقافية والاجتماعية والاقتصادية وعالم الاتصال والإعلام، وهي رمز خفي عن الغطرسة، وهي تعني سيطرة الدول الكبيرة والغنية على الدول الفقيرة أو الصغيرة.

والعولمة: تعبير عن ديناميكية جديدة تبرز داخل العلاقات الدولية، من خلال تحقيق درجة عالية من الكثافة والسرعة في عملية انتشار المعلومات والمكتسبات العلمية والتقنية، إنها توطيد لمعان جديدة وقيم جديدة في إطار السياسة الدولية والاقتصاد الشمولي. والعولمة الثقافية لتصدير ثقافة الغرب وتقاليده ومجونه وتحلله الأخلاقي، والعولمة الاقتصادية: هي محور الفكر الاقتصادي اليوم، وهي بؤرة العولمة. أي إن العولمة: هي دمج العالم في مجتمع عالمي واحد، وهي ترتبط بالمستجدات الاقتصادية وتهدف إلى إلغاء الحدود الجغرافية، وإبراز عالم بلا حدود اقتصادية، حيث يتم النشاط الاقتصادي عبر الشركات العابرة للقارات كشركات السيارات في أمريكا واليابان، وشركات الاتصالات العالمية مثل شركة (I.T.T) فيصبح العالم قرية واحدة، ولا يعترف بالثقافات الموضعية أو المصالح الاقتصادية المحلية، فلا يبقى مجال لحقوق الضعفاء، وتصبح الهيمنة للأقوياء بزعامة أمريكا، ويبرز عالم بلا حدود ثقافية أو حضارية. ويظهر دور الإسلام في تنبيه العالم لحقوق الإنسان في مرحلة الاحتكاك بين الشرق والغرب في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين، فقد كانت أوروبا في القرون الوسطى متمركزة حول نفسها، منغلقة في مفاهيمها وحياتها، فقاموا بشن الحروب الصليبية بعد إعلان البابا أوربان الثاني الفرنسي الجهاد المقدس في ٢٦/ ١١/ ١٠٩٥م لتحرير مهد السيد المسيح من أيدي المسلمين، وفي هذه الحروب وأعقابها تعلّم الغربيون من تعاليم الإسلام وسيرة المسلمين الأدبية والإنسانية المعاني الكثيرة والمبادئ العامة في السلم والحرب، وذلك لأن رسالة الإسلام دين الكمال الإنساني والاقتصادي والاجتماعي والأخلاقي والعقدي.

أساس حقوق الإنسان في الإسلام

حدد التشريع الإسلامي أطر العلاقات الثلاث: علاقة الإنسان بربه، وعلاقته بنفسه، وعلاقته بمجتمعه، وأوضح العلاقة الوطيدة بين الله والإنسان والكون، وطرق المعرفة ومنهج العبادة، وتميز الخطاب القرآني بعنايته بالناس والإنسان جذر هذه العلاقة، لأن رسالة الإسلام ذات نزعة عالمية موجهة لجميع الناس، فتكرر الخطاب بكلمة «يا أيها الناس» ٢٨ مرة، وجاء لفظ «الناس» ٢٤٠ مرة، وورد لفظ «إنسان» ٦١مرة.

وإذا تأخر صدور إعلان رسمي إسلامي من الدول الإسلامية عن الإعلان الدولي ٤١ سنة، فهو مجرد تأكيد وتقرير لما أعلنه الإسلام منذ فجر دعوته في العالم منذ أربعة عشر قرناً، ومع ذلك صدر هذا الإعلان في ١٩/ أيلول (سبتمبر) ١٩٨١م في ٢٥ مادة، تناولت الحقوق الأساسية (حق الحياة والحرية والمساواة) والحقوق السياسية (حرية الرأي والتعبير وتكوين الدولة) وحقوق الأسرة (كونها عماد المجتمع وتكوينها بالزواج وكون المرأة شقيقة الرجل ونصف المجتمع، وحق الطفولة) وحق التمتع بجنسية معينة، وحقوق التربية والتعليم، وحقوق العمل والضمان الاجتماعي، والكسب الشريف، وحق الملكية الخاصة، وحق التقاضي، وحق التنقل وحرمة الإنسان حياً وميتاً، وتقييد هذه الحقوق بأحكام الشريعة الأصلية والأساسية.

يتبين من هذا أن العولمة في أغلب نواحيها ضارة مرفوضة في تصورنا الإسلامي، لأن لنا ثقافتنا ولنا حضارتنا المتميزة الجامعة بين الروح والمادة، ولنا قيمنا ومبادئنا التي لا يجوز تجاوزها أو تخطيها، ووجب الوقوف أمام تحدي العولمة لمنع ذوبان شخصيتنا، والحفاظ على هوّيتنا، وإثبات ذاتيتنا والحرص على نشر رسالتنا العالمية.

وأساس النظرة إلى حقوق الإنسان في الإسلام ليس هو مجرد العدل المقتضي للمساواة، ولا مجرد الحرية المشعرة بوجود الإنسان وحريته، كما هو المعتبر في الأنظار الفلسفية والقانونية، ولا نظرية العقد الاجتماعي التي نادى بها هوبزولوك وتبنا ها جان جاك روسو في أوربا، فهي أساس حقوق الإنسان في نظرهم لاقتضائها المساواة بين أطراف التعاقد، وهم الحكام والمحكومون، وإنما أساس هذه الحقوق في الإسلام بالمعنى الدقيق والشامل: هو إقرار الكرامة الإنسانية أو التكريم الإلهي للإنسان، وهي تستلزم الاعتراف بالحرية، والعدل، والسلام، والحقوق الضرورية أو الحاجية للحياة الإنسانية في العلم والتربية والعمل والكسب والانتقال وغير ذلك. قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ١٧/ ٧٠] وهي تضع أساس التصور الإسلامي للإنسان والكون والحياة، وترشد إلى الفطرة الصحيحة التي فطر «أوجد» الله الناس عليها، كما في قوله سبحانه: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [الروم: ٣٠/ ٣٠]. لذا كان الخطاب التشريعي والعقدي في القرآن الكريم مبدوءاً بـ (يا أيها الناس) غالباً كما تقدم. وما أجمل وأروع هاتين الآيتين: آية ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٩٥/ ٤]، وآية ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٢/ ٣٠]. وبعد إعلان ميثاق حقوق الإنسان عام ١٩٤٨م في الأمم المتحدة، صار لحقوق الإنسان مدلول عالمي، لكن ذلك مجرد شعار، واعتبار نظري في الغالب، ومن الناحية العملية ظلت خصوصية الثقافة الغربية مهيمنة. وظلت بصمات الغرب في وقتنا الحاضر هي السائدة والمسيطرة على مفهوم حقوق الإنسان في التأويل والتوضيح والواقعية، فمثلاً: الختان يقال: إنه عدوان على الإنسان، مع أنه وضع طبي صحي وفي صالح الإنسان نفسه. ومن ناحية أخرى، نجد خطف أولاد المسلمين أو أخذهم بذرائع مختلفة في أوربا وأمريكا يقصد به تنصير المسلمين وجعله

أمراً واقعياً. وحجاب المرأة المسلمة يقال: إنه عدوان على نظام الدولة، ومظهر من مظاهر التمييز، ونرى أن فرنسا تهاجم الحجاب، وهي تدعو للعمل بحقوق الإنسان واحترامها، وأما في تركيا حيث ينزع الحجاب ويقاوم، فلا يتكلم أحد عن منع الحجاب. والباروكة هزئ الغربيون من المسلمة التي ترتديها، ولكنهم لم يجدوا ذلك ممنوعاً على اليهوديات. وانتقد الغربيون نظام الميراث في الشريعة الإسلامية، مع أنهم لم يفهموا تكامل هذا النظام وارتباطه بنظام المسؤولية عن النفقات، فمن يجب عليه الإنفاق يكون حظه من الميراث أكبر من الذي لا يلزم بأي نفقة.

وانتقدوا أيضاً حكم تعدد الزوجات في الإسلام مع أنه قليل التطبيق عملياً ولا يتجاوز في الغالب ٠,٠٢٪، ويبيحون لأنفسهم تعدد العشيقات والعشاق بين الرجل والمرأة، مع أن الأول منظم ومسؤول، والثاني فوضوي وغير مسؤول.

مشتملات حقوق الإنسان

يقر الإسلام ما تضمنه الإعلان العالمي عن حقوق الإنسان في العاشر من كانون الأول (ديسمبر) عام ١٩٤٨م، من الناحيتين النظرية والعملية، إلا أنه يتحفظ على مواد ثلاث وهي:

١) المادة ١٦ المتعلقة بحق الرجل والمرأة في التزوج وحريتهما في تكوين أسرة، من غير تقيد بسبب الجنس أو السن أو الدين، وهذا يتعارض مع أحكام الشريعة الإلهية التي تمنع زواج المسلمة بغير المسلم، حفاظاً على ما ينبغي أن يقوم عليه الزواج من انسجام وتوافق في الطبائع والمعتقدات، وهذا الزواج يصطدم بمشاعر المرأة التي يريد الرجل - وهو في العادة أقدر من المرأة - فرض معتقده عليها مما يمنع استمرار الزواج وديمومته، ويعرّض هذه العلاقة للانهيار، لذا جاء النص القرآني مصرحاً

بمنع هذا الزواج، فقال الله تعالى: ﴿وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟ ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ أُو۟لَـٰٓئِكَ يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ ۖ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلْجَنَّةِ وَٱلْمَغْفِرَةِ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٢١].

٢) المادة ١٨ في حق الإنسان في تغيير دينه أو اعتقاده، وهي تتعارض مع منع المسلم من ترك دينه والارتداد إلى دين آخر، أو لغير دين، فإن الإسلام قرر عقوبة القتل في الردة، لأنها خيانة عظمى، وإضمار لعداوة المسلمين والنظام الإسلامي، ومنعاً من التلاعب بالدين الذي كان اليهود يفعلونه في عصر الوحي والنبوة، كما حكى القرآن ذلك عنهم: ﴿وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ ءَامِنُوا۟ بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَجْهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكْفُرُوٓا۟ ءَاخِرَهُۥ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٧٢﴾ وَلَا تُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّا لِمَن تَبِعَ دِينَكُمْ﴾ [آل عمران: ٣/ ٧٢-٧٣].

إن الغربيين واليهود خاصة ينظرون للأديان نظرة بشرية، ليس فيها تقديس، مثلما ينظرون إلى عدم تنفيذ أمر عسكري، فيبيحون بأهوائهم هذا التبديل والتلاعب بالدين، مع أن العقيدة أقدس شيء في هذا الوجود، فلا يجوز عقلاً ومنطقاً التلاعب بالأديان، والإسلام دين الحق، له قداسته، وهو دين إلهي: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَـٰمُ ۗ﴾ [آل عمران: ٣/ ١٩] فمن بدّل دين الإسلام، ارتد وعوقب حفاظاً على النظام العام في الجماعة الإسلامية.

أما قبل الدخول في الإسلام فحرية العقيدة ومنه الإكراه في الدين أمر مقرر في الإسلام، فمن دخل فيه عن اقتناع بحرية تامة قُبل منه، فإذا خرج منه أضمر العداء، وأظهر الحرابة، وتراجع عن القناعة، فلم يعد له قصد سليم ولا نية حسنة، قال الله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ۚ﴾ [البقرة: ٢/٢٥٦] وقال سبحانه: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [النحل: ١٦/٩٣] وقال عز وجل: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ١٠/٩٩].

ونشر دعوة الإسلام ذو مظهر عالمي، فلا يجوز التلاعب بالأديان، وحرية اعتناق الدين مكفولة في الإسلام لغير المسلمين، فأي غضاضة أو ضرر عليهم إذا كان النظام الداخلي في الإسلام يمنع الارتداد عنه؟!.

كما أن حرية الرأي والتعبير مكفولة في الإسلام، لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٧/ ١٥] فهذه الآية تقرير لهذه الحرية، ولا خلاف في ذلك بين علماء الإسلام، ولم ينكر أحد من الصحابة اختلاف الآراء، حيث نزل تشريع الشورى ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٤٢/ ٣٨]، ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ٣/ ١٥٩] وتشريع الشورى إقرار لحرية الرأي. وكذلك كان الأمر بعد عهد الصحابة، فلم ينكر أحد تغير الآراء والمعارضة، ولو خالف ذلك رأي جمهور العلماء، ثم استمر الخلاف بين المسلمين في الماضي والحاضر بسبب حرية الاجتهاد بشرط توافر ملكة الاجتهاد وضوابطه وشروطه البدهية والمرعية في كل اختصاص علمي.

لكن اقتناع المسلم بما يدمر العقيدة الإسلامية كالفكر الماركسي العلماني أو اللاديني، أو القول بالإباحية، أو بإعلان رأي علمي يخالف قطعي القرآن الكريم يكون مرفوضاً غير مقبول، لأن الإسلام دين الله تعالى، وليس له صبغة بشرية.

وحرية انتقال غير المسلم من دين إلى آخر لا مانع منه، ولا يتدخل المسلمون في شأن فاعله، خلافاً لما كانت تفعل محاكم التفتيش في أوروبا من ذبح أو قتل المخالف في العقيدة، وما ارتكبه الأسبان في تخيير المسلم إما بالتنصير وإما بالقتل.

إن في الغرب في الممارسة الفعلية تناقضاً، فحرية التنصير في إفريقيا وأندونيسيا قائمة، ويتنصر من المسلمين في العام (١٦٠٠٠) شخصاً، أما مشكلة جنوب السودان وحماية المتمردين بقيادة قرنق والحرص على

ترويج النصرانية، فلا يعترضون عليها، وإنما على العكس يمدونهم بمختلف أنواع الإمداد المادية والمعنوية. ويقر الغربيون التحرك اليهودي في جميع الميادين، وتقطع أوروبا الآن علاقتها بالنمسا حرصاً على النفوذ اليهودي الإعلامي والمصالح اليهودية، ولا يوافقون على التحرك البوذي مثلاً. ويصرخ الغرب لنصرة قضاياه، ويرسلون البعثات التبشيرية إلى كل البلاد وفي كل مكان، ويمنع المسلمون في الداخل من أسلمة المجتمع ومن تطبيق الشريعة، ويلاحق بعض الدعاة للإسلام في أوروبا وكندا وأمريكا.

٣) المادة ٢٥ التي تقر بثبوت النسب من غير طريق شرعي، وترعى اللقيط وولد الزنا، أما النظرة الإسلامية فلا تمنع من رعاية اللقطاء وأولاد الزنا وتربيتهم والإحسان إليهم، إذ لا ذنب لهم، ولكن الإسلام لا يجيز ثبوت النسب من رابطة غير شرعية، وذلك لأن الزواج في الغرب مجرد متعة، أما في الإسلام فهو عون شريف على إكمال شطر الدين، ومن أجل الحفاظ عليتكاثر النوع الإنساني، فلا يبيح مثلاً الشذوذ الجنسي.

هذه هي المواد التي يتحفظ عليها المسلمون، فلا يوافقون عليها، لقناعتهم بأضدادها، وحرصهم على نقاوة المجتمع، وطهارة الأعراض، وتقديس حرمة الإسلام، وما عدا هذه المواد من ميثاق حقوق الإسلام يقره الإسلام ويدعو إليه، مثل حرية التعبير والرأي والمساواة بين الناس من غير اعتبار العنصر والجنس واللون، وحق التربية والتعلم والتعليم، وحق الحياة والعيش الكريم، وحق العمل والتنقل، والتجنس، وتكوين الدولة وإدارة شؤونها وتقلد الوظائف، ومراعاة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، وغير ذلك.

وكذلك القصاص وتقرير الحدود والعقوبات المقدرة وغير المقدرة

(التعازير) لا تنافي حقوق الإنسان، وإنما هي لصيانة مصلحة الأمة والجماعة، والمصلحة العامة تقدم على المصلحة الخاصة، والمهم هو توفير الأمن والأمان الذي تفخر به المجتمعات الإسلامية، على عكس الأحوال في أوربا وأمريكا.

الحكم والإدارة
في الإسلام*

تقديم

موضوع الحكم والإدارة في الإسلام أو النظام السياسي والإداري الإسلامي موضوع متشعب، ويشمل قضايا كثيرة، يمكنني أن أوجزها ببيان معالم هذا النظام وطبيعته وقواعده وتاريخه، فهو أغنى نظام وأقواه وأحكمه حيث استمر وجوده زهاء أربعة عشر قرناً يعبر عن أصول الإسلام الكبرى في الحكم والإدارة الناجحة، واتسع مجاله وتطبيقه في القارات الثلاث: آسية وإفريقية وأوربة، وهو في الحقيقة أساس الحساسية المفرطة للدول الغربية الأوربية والأمريكية ضد ظهور الإسلام، وأدى بالفعل في وقتنا الحاضر إلى ما يعرف بظاهر كراهية الإسلام والخوف من الإسلام «الإسلامو فوبيا» وإضمار معاداة الإسلام ومحاولة احتوائه وتحجيمه أو تطويقه بإبعاد أتباعه عن تطبيقه سياسياً وقانونياً، والتدخل في مناهج وبرامج التعليم والتربية لتفريغ الإسلام من محتواه، وكذلك إضعاف اللغة العربية ومحاولة الاستغناء عنها وقصرها على المتخصصين، لأنها في تصورهم عامل إحياء واعتزاز وقوة وحماية للإسلام ذاته.

---

* محاضرة في مجمع اللغة العربية، مؤتمر التراث، ٧ تشرين الثاني ٢٠٠٩م.

ولقد ظل الحكم الإسلامي قوياً على مدى التاريخ منذ بدء ظهور الإسلام في العهد النبوي، والخلافة الراشدة، والخلافة الأموية والعباسية، والعثمانية، وإن تغيَّرت بعض قواعد الحكم فيما بعد عهد الخلفاء الراشدين، ولكن الدول المتعاقبة حافظت في الجملة على تقدمها وقوتها ونفوذها وعزتها وحضارتها ومدنيتها، وإن اعترها الضعف والانحطاط والفرقة في أواخر كل عهد من عهودها، وهو توقع طبيعي في كل أمة وزمان.

الحكم الإسلامي في العهد النبوي

كان أمثل العهود والتطبيق الذي يعتمد على كون النبي ﷺ هو مؤسس الدولة الإسلامية في المدينة المنورة، وهو القائد المؤيد بالوحي الإلهي، وهو المرجع في جميع القضايا والأحداث.

وكان دستورها الحكم هو القرآن الكريم، لقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا﴾ [النساء: ٤/ ١٠٥]، والنبي ﷺ يتولى تطبيق جميع الأحكام الشرعية العقدية والإنسانية والأخلاقية، وتنظيم ولايات الدولة في شبه الجزيرة العربية وما جاورها، ووضع أسس العلاقات بين المسلمين وغيرهم، سواء مع مشركي العرب أم مع طوائف أهل الكتاب (اليهود والنصارى) بإدارة حكيمة قائمة على بيان المسؤوليات وتحديد الحقوق والواجبات في «وثيقة المدينة أو الصحيفة» فهي أروع قاعدة للنظام الإداري والسياسي والمالي، ومنها بيان حق المواطنة لفئات أهل المدينة وحقوق المواطن، وكان النبي ﷺ قائد الجيوش لدفع العدوان وتأديب المعتدين، وقسمة الغنائم الحربية، مع إعلان الأصول الكبرى لحقوق الإنسان في خطبه وأحاديثه المشهورة في حجة الوداع وغيرها، وبيان

مكانة المرأة وحقوقها، والالتزام بقواعد الحكم الأساسية وهي الأخلاق، أو إرساء معالم الحق والعدل والحرية والمساواة، وتفعيل نظام الشورى في مختلف الأمور الخاصة والعامة، والاجتهاد فيما لم يوجد فيه وحي إلهي، على أساس من المرونة والسماحة والتناصح، لتغطية كل ما يتطلبه نظام الحكم الإسلامي والإدارة الحكيمة، وتحقيق التكافل والتضامن الاجتماعي، والحفاظ على ذاتية الأمة وشخصيتها وعزتها، وكان وزيرا النبي أبا بكر وعمر، ومستشاروه الصحابة كعلي بن أبي طالب وعثمان بن عفان وعمرو بن العاص، وسعد بن معاذ سيد الأوس، وسعد بن عبادة سيد الخزرج، والزبير بن العوام، وأبي عبيدة بن الجراح، والحُباب بن المنذر، والمقداد بن الأسود.. إلخ.

وتحقق في العهد النبوي كون الإسلام ديناً ودولة، وعقيدة ومنهج حياة، ودنيا وآخرة، فهو النظام الأمثل، والمنهاج الأقوم، والمنطق الشامل للحياة الإسلامية الخالدة في السياسة والحكم والاقتصاد والاجتماع والعلاقات الإنسانية الخاصة بين المسلمين، والعامة مع المجتمع الإنساني والأمم الأخرى، والدعوة إلى الله تعالى بالحكمة والموعظة الحسنة، وبناء الأمة والدولة بناء راسخاً لا يتصدع، وإطلاق الطاقات والإمكانات الإنتاجية بنحو سديد وإرشاد رائع وترغيب جذاب.

وقد وجّه النبي ﷺ كتباً ورسائل إلى ملوك وأمراء العالم مثل قيصر الروم وكسرى الفرس وأمير البحرين يدعوهم فيها إلى الدخول في الإسلام، وتضمنت جميع هذه الكتب الآية الكريمة: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٣/ ٦٤].

وكان النبي عليه الصلاة والسلام يعقد المعاهدات مع المشركين، مثل صلح الحديبية، ويكتب كتب عهود الأمان مع غير المسلمين مثل كتاب الصلح مع نصارى نجران اليمن، حيث أقرهم على ممارسة حرياتهم وشعائرهم الدينية، وصون كنائسهم ومعابدهم من أي إساءة أو أذى.

ومن ممارسات النبي ﷺ السياسية والإدارية التشجيع على استثمار الأراضي فقال: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له»[(١)]، ومكافأة المتفوقين في قتال الأعداء المعتدين، فقال: «من قتل قتيلاً فله سَلَبه»[(٢)]، أي ما معه من سلاح ومال وثياب، وكان الرسول ﷺ يقضي بين المتخاصمين، ويعاقب الجناة والعصاة وينفِّذ الأحكام، ويعفو عن الصغائر والإساءات العفوية، ويحض على العفو والتنازل عن الحقوق الجنائية والمدنية، ويعيِّن الولاة والدعاة والقضاة في الولايات، مثل تعيين معاذ بن جبل والياً على اليمن، وداعياً، وقاضياً، ويؤمِّن الخائف أو الراغب في الاطلاع على دعوته إلى التوحيد والحق والخير والعدل، عملاً بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ﴾ [التوبة: ٦/٩].

وأوصى النبي ﷺ بالمعاهدين فقال: «من قتل معاهداً لم يرح رائحة الجنة..»[(٣)]، كما أوصى بأسارى الحرب خيراً في المعاملة.

كل هذه التصرفات السياسية والإدارية تدل على أن الرسول ﷺ كان رسولاً وقائداً سياسياً وحاكماً في المدينة المنورة التي اكتسب فيها المسلمون وجوداً دولياً خارجياً ومحلياً، فتلك أول نواة للدولة اكتملت فيها مقومات الدولة بالمعنى المعاصر، مع عناصرها الثلاثة الأساسية: وهي الإقليم أو الوطن، والشعب والسيادة أو الحاكمية، وكانت حكومة

---

(١) أخرجه أحمد وأبو داوود والترمذي والضياء عن سعيد بن زيد رضي الله عنه.

(٢) أخرجه الشيخان وأبو داوود والترمذي عن أبي قتادة رضي الله عنه.

(٣) أخرجه أحمد والبخاري والنسائي وابن ماجه عن ابن عمر رضي الله عنهما.

الرسول ﷺ دينية وسياسية أيضاً، فقد كان يقود الجيوش، ويفصل في خصومات، ويجبي الأموال.

ونظام هذه الدولة مستمد من القرآن الكريم والسنة النبوية، فالمشرِّع هو الله تعالى، والمنفذ هو النبي ﷺ، والقضاة والولاة هم الحكام والإداريون، وفي المدينة بعد الهجرة وضع الرسول ﷺ نظام الدولة الإسلامية، جاعلاً إياها محل الوحدة القومية، وأصبح المسلمون متساوين جميعاً، وكانت الديمقراطية الشاملة هي السائدة في العهد النبوي، لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ٤٩/ ١٣].

وكان النبي ﷺ يعين عمالاً أو ولاة على القبائل وعلى المدن، وكان على كل مدينة كبيرة أو قبيلة في الحجاز واليمن عامل من قِبله، يقوم بإمامة المسلمين في الصلاة وجمع الزكاة، لكن لم يكن لهؤلاء العمال صفة سياسية.

الحكم والإدارة في عهد الخلفاء الراشدين (١١ - ٤٠هـ)

كان الحكم في العهد الراشدي على النهج النبوي والإسلامي المشرق والصحيح في جميع مناحي الحياة العامة، وتحددت سلطات الخليفة بالأسس الآتية:

أولاً: يخضع الخليفة للتشريع الإسلامي، ويطالب بتنفيذ أحكامه، وإصدار الأنظمة لمبادئه وقواعده، دون أن يكون له حصانة أو امتيازات في هذا الشأن دون بقية المسلمين، فالإسلام ودولته دولة قانون ونظام.

ثانياً: ليس للخليفة سلطة التشريع الأساسية، لأن التشريع لله ورسوله، ويجتهد الخليفة ومعه أهل الحل والعقد في نطاق القرآن الكريم والسنة.

ثالثاً: يلتزم الخليفة وأعوانه بقواعد نظام الحكم الإسلامي ومبادئه العامة المحددة في القرآن والسنة، وأهمها نظام الشورى، لقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨/٤٢]، وهي واجبة التطبيق وملزمة في نتائجها، ونطاقها يشمل كل القضايا الدينية والدنيوية: السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتربوية والثقافية والتعليمية والإعلامية والعسكرية والمالية وغيرها.

ومن قواعد الحكم أيضاً ملازمة العدل في القضاء والحكم في كل الأحوال، لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨/٤]، وهو واجب التطبيق ولا سيما مع غير المسلمين في السلم والحرب، ويقتضي ذلك تحريم الظلم تحريماً قطعياً، لأن الله لا يحب الظالمين، وقال النبي ﷺ: «ألا من ظلم معاهَداً، أو نقصه حقه، أو كلَّفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس، فأنا خصمه يوم القيامة»[1].

ومن قواعد الحكم الشرعي المساواة أمام الشريعة بالمعنى الشامل والدقيق، لأن العدل يتطلب التسوية في المعاملة وفي القضاء وتقرير الحقوق والملكيات المشروعة المختلفة للأموال، ومن هذه القواعد حماية الكرامة الإنسانية لكل إنسان، سواء في حال التهمة أو غيرها، فلا يجوز المساس بهذه الكرامة في كل حال، سواء مع المسلم أم غير المسلم، لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ١٧/ ٧٠].

والحرية ملازمة للكرامة الإنسانية، وهي حرية شاملة للعقيدة والعبادة، والفكر والنقد البنّاء، والتعبير عن الرأي والحوار.

ويخضع الحاكم المسلم لرقابة الأمة وللمساءلة عن أعماله، فإن عدل ونفّذ أحكام الشريعة، وجبت طاعته، وإن جار وانحرف، جاز خلعه

(١) أخرجه أبو داوود والبيهقي.

وعزله وتولية غيره. والأمة والشريعة معاً هما مصدر السيادة في الدولة الإسلامية، فحيث لا نص كان الاجتهاد من الأكفاء، وإصدار القوانين المناسبة للشرع والمصلحة ومتطلبات الحياة.

ولما ولي أبو بكر الخلافة أقرّ عمال الرسول عليه الصلاة والسلام على أعمالهم، وقسمت بلاد العرب إلى عدة ولايات هي: مكة، والمدينة، والطائف، وصنعاء، وحضرموت، وخَولان، وزَبيد، ورِمع (موضع باليمن)، والجَنَد، ونجران، وجرش، والعدين.

والإدارة في عهد الخلفاء الراشدين كان معيارها رعاية المصالح ودرء المضار والمفاسد، على المنهج النبوي، فكانت خطبة الخليفة أبي بكر دستوراً للحكم، والتزاماً بالسنة النبوية، ومثلها خطبة عمر وعلي وعثمان، ووضحت صورة التنظيم الإداري في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فكان له الفضل بسبب اتساع رقعة الدولة في التنظيم الإداري والمالي الرشيد، فعيَّن العمال والولاة الأكفاء، وراقبهم مراقبة شديدة، وشاطرهم أموالهم واضعاً قاعدة: «من أين لك هذا؟»، وأحصى القبائل، ووزّع العطايا بحسب الحاجة والكفاءات وما يقدمه المسلم لأمته، ودوَّن الدواوين التي تشبه الوزارات اليوم، فوضع في سنة ٢٠هـ أول ديوان للخراج والأموال بدمشق والبصرة والكوفة، واستقضى القضاة، وأحدث التاريخ الهجري، وحجر على أعلام قريش من المهاجرين الخروج من البلدان إلا بإذن وأجل، وأحدث التقسيمات والتنظيمات الإدارية السديدة، وكلَّف عثمان بن حنيف وحذيفة بن اليمان بمسح أراضي سواد العراق، ووضع عليها الخراج[١].

ومن الدواوين أيضاً ديوان الإنشاء (الرسائل)، وديوان العطاء (ديوان الأموال)، وديوان الجند، وديوان الجباية (الخراج والجزية).

---

(١) الإدارة الإسلامية في عز العرب للأستاذ محمد كرد علي: ٥، ٢٢-٥٣، الإدارة الإسلامية في عهد عمر بن الخطاب، د. فاروق مجدلاوي: ١٥٣-١٦٨، ٣٩١.

يتبين من هذا أن النظام الإداري في عهد الخلفاء الراشدين يجمع بين المركزية واللامركزية.

قال شيخ الأزهر السابق الدكتور محمد الفحام: لقد كشفت أعمال عمر عن تفوقه السياسي، وبيَّنت مواهبه العديدة التي ملكها، وعبَّرت عن عبقريته الخالدة التي لا تزال تضيء أمامنا الطريق في العديد من مشكلات الحياة الإسلامية، كما كشفت لنا أعماله عن بصيرته النافذة، وكيف مكَّنته من إدراك الأبعاد المختلفة في معالجة القضايا والمشكلات التي واجهته في أثناء خلافته.

ولما اتسعت الدولة العربية الإسلامية في عهد عمر، قسم البلاد أقساماً إدارية كبيرة ليسهل حكمها والإشراف على موارد ثروتها، وهي ولاية الأهواز والبحرين، وولاية سِجستان ومُكران وكرْمان، وولاية طبرستان، وولاية خراسان. وجعل بلاد فارس ثلاث ولايات: بلاد العراق وهي قسمان أحدهما حاضرته الكوفة، والآخر حاضرته البصرة، وقسم بلاد الشام قسمين: أحدهما قاعدته حمص، والثاني دمشق، وجعل فلسطين قسماً قائماً بذاته، وقسم إفريقية إلى ولايات: مصر العليا، ومصر السفلى، وغربي مصر، وصحراء ليبية.

وقد عيَّن عمر مع هذه الولايات عمالاً أو ولاة يستمدون سلطتهم من الخليفة الذي كان يجمع في يده السلطتين التنفيذية والقضائية، وكان أمراء الأقاليم يُسمَّون عمالاً، والعامل ليس مطلق السلطة. ثم صار للعامل في العهد الأموي نفوذ وسلطان كحال الحجاج بن يوسف الثقفي الذي ولي بلاد العراق من قِبَل عبد الملك بن مروان وابنه الوليد من بعده، كذلك أطلقت عليه كلمة أمير، كما أصبحت كلمة «عامل» في عهد بني أمية تطلق على رئيس الناحية الإدارية، وكان حكام الولايات يلقبون بلقب أمير، وأطلق الخلفاء العباسيون في سنة **٣٢٤هـ** لقب أمير الأمراء، على قائد القواد.

وكان في كل إقليم عامل (أو وال أو أمير) يقوم بإمامة الناس في الصلاة والفصل في النزاع وقيادة الجند وجمع المال وما إلى ذلك، وكان عامل الخراج في العهد العباسي أهم هؤلاء العمال، وكان يعمل مع الوالي الذي يدير دفة السياسة، وذاك يتولى شؤون الدولة المالية، وكان بمثابة الرقيب على أعمال الوالي، مما أدى إلى تنازع السلطة وقيام المنافسة بينهما.

وعمر أول من وضع النظام السياسي للدولة الإسلامية ونظم إدارتها، واختار الولاة من العرب، وسار على نهجه من بعده بقية الخلفاء الراشدين والأمويين. وكان عمر يتفقد أحوال الرعية بنفسه، ويطوف في الأسواق، وهو يقرأ القرآن، ويقضي بين الناس حيث أدركه الخصوم، وسار عثمان على نهج عمر في سياسة عماله في الأقاليم[١].

طريقة تعيين الخليفة الراشدي

لم يبين النبي ﷺ كيفية اختيار الخليفة، ولم ينص على خليفة معين، وتلك حكمة عظيمة، لترك الحرية للناس وإرادتهم في فعل ما يحقق المصلحة التي تتغير في كل زمان ومكان، من غير التزام طريقة معينة للحكم وأساليب التعيين.

فاختار الصحابة الكرام طريقة البيعة من الأمة، فهي أساس التعيين، لا النص، ولا العهد، ولا الغلبة أي التغلب على القيادة، ولا الوراثة ونحوها. وهذا ما حدث فعلاً في انتخاب الخلفاء الراشدين الأربعة، وهم: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي رضي الله عنهم.

أما أبو بكر الصديق رضي الله عنه الخليفة الأول بعد الرسول ﷺ فاختاره

(١) تاريخ الإسلام، أ.د. حسن إبراهيم حسن ١/ ٤٥٢ - ٤٥٦.

الصحابة بعد مناقشة وحوار بين المهاجرين والأنصار في سقيفة بني ساعدة عقب وفاة الرسول ﷺ قبل دفنه، وكان قصدهم من النقاش تحقيق مصلحة الإسلام والمسلمين.

وكان اختيار عمر رضي الله عنه بترشيح من أبي بكر في صورة عهد إلى المسلمين، بعد استشارة أهل الحل والعقد، ثم بايعه المسلمون ورضوا به.

وأما عثمان رضي الله عنه، فقد كان بعد ترشيح لجنة الشورى التي عينها عمر وهم ستة: علي، والزبير بن العوام، وعبد الرحمن بن عوف، وعثمان بن عفان، وطلحة بن عبيد الله، وسعد بن أبي وقاص. وكان عمر قد عيَّن لهم مدة ثلاثة أيام للاختيار، ورسم لهم خطة المشاورة، بالأخذ برأي الأكثرية، فإن تساووا رجح الجانب الذي فيه عبد الله بن عمر، فإن لم يرضوا به، فليكونوا مع الفريق الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف، وأمر بضرب عنق من خالف بعدئذ، وكان أبو طلحة في خمسين من قومه من الأنصار رقيباً على أصحاب الشورى في ألا يتركهم يمضي اليوم الثالث حتى يؤمّروا أحدهم، فاتفق أكثر أهل الشورى والمسلمين على انتخاب عثمان، لما وجدوا فيه من لين ورحمة وأفضال على الناس بتجهيز جيش العسرة من ماله، وشراء بئر رُومة، وجعله سبيلاً للمسلمين يسقون منه، على أن يعمل بكتاب الله وسنة رسوله، وسيرة الخليفتين الراشدين من قبله، بالعدل والإنصاف، ثم بايع عبد الرحمن بن عوف عثمان رضي الله عنه، وتابعه المسلمون بالمبايعة، على الشرط المذكور، ولم يرض علي رضي الله عنه بذلك، وتأخر عن المبايعة بسبب مرضه.

وأما علي رضي الله عنه، فلم يتوافر له الإجماع الشامل بسبب الفتنة الكبرى بمقتل عثمان، ووقوع الفوضى بالمدينة المنورة، فبايعه كبار المهاجرين والأنصار في المدينة، وأهل الأمصار، والمصريون، ولم يبايعه أهل الشام وبنو أمية بزعامة معاوية بن أبي سفيان.

والحاصل: أن اختيار الخليفة يتم أساساً ببيعة أكثر المسلمين بعد ترشيح أهل الحل والعقد، عملاً بمبدأ قاعدة الحكم الإسلامي في الآية الكريمة: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٤٢/٣٨][١]، «وعلى الرغم من أن بيعة الخلفاء الراشدين لم تكن منظمة، إلا أنها أولاً كانت تحمل فكرة الشورى التي تتمشى مع الروح العربية، وتبعد كل البعد عن النظام الوراثي»[٢]. ولقب أبو بكر لقب خليفة رسول الله، ولقب عمر بأمير المؤمنين.

والبيعة هي العهد على الطاعة.

شروط الخليفة أو الإمام أو الوزير

اشترط العلماء في الخليفة أو الوزير سبعة شروط هي[٣]:

١- أن يكون ذا ولاية تامة بأن يكون مسلماً حراً ذكراً بالغاً عاقلاً.

٢- العدالة، أي الديانة والأخلاق الفاضلة، وهي معتبرة في كل ولاية.

٣- الكفاية العلمية، بأن يكون لديه من العلم ما يؤدي به إلى الاجتهاد فيما يطرأ من نوازل وأحداث.

٤- حصافة الرأي في القضايا السياسية والحربية والإدارية.

٥- صلابة الصفات الشخصية، وهي الجرأة والشجاعة والنجدة، وجهاد العدو، وإقامة الحدود، وإنصاف المظلوم من الظالم، وتنفيذ الأحكام الإسلامية.

---

(١) نظام الإسلام للباحث: ١٩٥ - ١٩٨.

(٢) تاريخ الإسلام السياسي، أ.د: حسن إبراهيم حسن ١/ ٤٣٤.

(٣) الأحكام السلطانية للماوردي: ص ٤، حجة الله البالغة للدهلوي: ٢/ ١١١.

٦- الكفاية الجسدية، وهي سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان، وسلامة الأعضاء من النقص.

٧- النسب، وهو أن يكون من قريش، وهذا شرط مختلف فيه، ويراد به كونه من فئة قوية، عملاً بحديث: «الأئمة من قريش»[١].

طرق انعقاد الإمامة

تنعقد الإمامة في رأي العلماء بإحدى طرق ثلاثة[٢]:

١- البيعة أو اختيار أهل العقد والحل، أي مشاهير العلماء وبقية الأمة من رؤساء ووجهاء.

٢- ولاية العهد، وهي أن يعهد الإمام إلى شخص بعينه أو بواسطة تحديد صفات معينة فيه، ليخلفه بعد وفاته، سواء أكان قريباً أم غير قريب.

٣- بالقهر والغلبة، أي أن يصير المتغلب إماماً دون مبايعة أو استخلاف من الإمام السابق، وإنما بالاستيلاء.

وظائف الإمام

حدد الفقهاء واجبات الإمام أو وظائفه بعشرة أمور أساسية وهي نوعان: أربعة منها دينية وهي الأولى، وستة منها سياسية وهي البقية[٣].

---

(١) أخرجه أحمد وأبو يعلى والطبراني عن بكير بن وهب.

(٢) المرجع السابق للماوردي.

(٣) المرجع السابق: ص ١٤ وما بعدها.

١- حفظ الدين، أي المحافظة على أحكامه، وحماية حدوده وعقاب الجناة.

٢- جهاد الأعداء، أي قتال المعتدين بعد الإنذار.

٣- جباية الفيء والغنائم والصدقات، والفيء ما وصل إلى المسلمين صلحاً، والغنائم ما وصل إلى المسلمين بسبب الحرب أو القتال.

٤- القيام بشعائر الدين من أذان وإقامة وصلاة الجمعة والجماعة والأعياد والصيام والحج.

٥- المحافظة على الأمن والنظام العام في الدولة.

٦- الدفاع عن الدولة في مواجهة الأعداء.

٧- الإشراف على الأمور العامة بنفسه.

٨- إقامة العدل بين الناس.

٩- تعيين الموظفين أو استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفرضه إليهم من الأعمال.

١٠- تقدير العطايا وما يستحقه في بيت المال من غير سرف ولا تقتير، ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير.

انتهاء ولاية الحاكم

تنتهي ولاية الحاكم أو الخليفة بأحد أمور ثلاثة هي[1]:

١- الموت.

٢- خلع الخليفة نفسه.

٣- العزل لتغير حاله.

(١) الأحكام السلطانية للماوردي: ص ٩ وما بعدها ١٥ - ١٩.

حقوق الإمام الحاكم

ترتكز حقوق الحاكم في أمرين:

١- الطاعة في غير معصية.

٢- النصرة ما لم يتغير حاله[١].

الحكم في العهد الأموي

أولاً: النظام السياسي

١- الخلافة

وهي مجرد ترشيح، ينضم إليه صدور البيعة العامة، باستثناء خلافة عمر بن عبد العزيز رحمه الله حيث ألغى الترشيح السابق أو ولاية العهد، وفوَّض الأمر للمسلمين، فبايعوه.

وبدأت هذه الخلافة بعد أن تنازل المسلمون إلى الحسن بن علي بعد مقتل أبيه، واستخلفوه، إلا أن خلافته لم تثبت أمام قوة معاوية، فتنازل عن الخلافة حقناً لدماء المسلمين، وعقد صلحاً مع معاوية نزل فيه عن حقه في الخلافة.

وفي اليوم الخامس والعشرين من شهر ربيع الثاني سنة ٤١هـ، دخل معاوية الكوفة، فبايعه الناس بحضور الحسن والحسين، واجتمع عليه الناس، فسمي ذلك العام عام الجماعة، ثم رحل الحسن رضي الله عنه إلى المدينة ولزم منزله حتى مات.

---

(١) المرجع السابق: ص ١٥.

وولّى معاوية ابنه يزيد الخلافة بعهد صادر منه بعد موته، وحينما مات سنة ٦٠هـ تولى الخلافة ابنه يزيد، وبايعه الناس بالخلافة ما عدا عبد الله بن الزبير الذي قتل وحوصر في الثالث من ربيع الآخر سنة ٦٤هـ في حصار الكعبة وهدمها، وتولى معاوية الثاني الخلافة لمدة أربعين يوماً سنة ٦٣هـ بمبايعة الأمويين له، ثم ولي مروان بن الحكم الخلافة، بعد معاوية الثاني بن يزيد في ذي القعدة ٦٤هـ، ولما قتل خنقاً عام (٦٥هـ) من زوجته أم خالد بن يزيد التي تزوجها مروان بعد وفاة أبي خالد. بويع ابنه عبد الملك بن مروان (٦٥-٨٦هـ) ثم الوليد بن عبد الملك (٨٠-٩٦هـ) ثم سليمان بن عبد الملك (٩٦-٩٩هـ) ثم عمر بن عبد العزيز (٩٩-١٠١هـ)، ثم يزيد بن عبد الملك (١٠١-١٠٥هـ)، ثم هشام بن عبد الملك (١٠٥-١٢٥هـ)، ثم مروان بن محمد (١٢٧-١٣٢هـ)، ثم سقطت الدولة الأموية[١].

وكان انعقاد الخلافة لهؤلاء بولاية العهد أولاً، ما عدا عمر بن عبد العزيز الذي رفض العهد وترك الأمر لبيعة المسلمين الحرة. وكذلك فعل معاوية الثاني، كما سيأتي.

وصاحَب هذه الخلافة وجود دولة الأمويين في بلاد الأندلس بعد فتحها على يد موسى بن نصير بن زياد (٩٢هـ/ ٧١١) وقامت في الأندلس دولة عربية قوية ومتحضرة، استمرت ثمانية قرون، ونشرت في أوربة العلم والحضارة والفنون في جامعاتها العلمية العريقة، وانتهت الدولة بسبب النزاع بين العرب والبربر، واستعانة ملوك الطوائف بالفرنجة.

يظهر من هذا التتبع لنظام الخلافة الأموية من طريق ولاية العهد إلى الأبناء تحوّل الخلافة إلى ملكية وراثية تماماً، كما آل الأمر على هذا النحو في الخلافة العباسية إلى نظام الملكية الوراثي، وكذلك الشأن في

(١) تاريخ الإسلام أ. د. حسن إبراهيم حسن ١/ ٢٧٤ - ٣٣٦.

عهد الخلافة العثمانية والسلاطين العثمانيين، وهو ما أخبر عنه النبي ﷺ بقوله: «الخلافة بعدي في أمتي ثلاثون سنة، ثم مُلْك بعد ذلك»[١]، وفي حديث آخر: «الخلافة بالمدينة والمُلْك بالشام»[٢].

وأصبح الخليفة الأموي يعيِّن ولي عهده، وأخذ البيعة له من وجوه الناس وكبار القادة في حضرته، على حين أصبحت هذه البيعة تؤخذ في الأقاليم بحضور الوالي نيابة عن الخليفة. وهذه الطريقة جمعت في نفسها - كما يقول سيد أمير علي - كلاً من النظام الديمقراطي ونظام الحكم المطلق في آن واحد، مع تجردها من مزايا كل منهما، إذ كانت البيعة تتم بأية طريقة، سواء أكان ذلك بالوعيد أم بالوعود الخلَّابة، وأصبح الانتخاب شرعياً على أي حال.

وصار نظام الاستخلاف هو القاعدة، وعلى هذا النظام سار العباسيون، فحرموا المسلمين الحق الطبيعي وهو الشورى التي ألفها العرب، وجاء بها القرآن الكريم وأيدتها الأحاديث النبوية، وغالى الأمويون والعباسيون من بعدهم في ذلك حتى أصبحوا يولون عهدهم اثنين بل ثلاثة[٣].

ومع ذلك أبى معاوية الثاني أن يعهد لولده أو بعض آل بيته، بل ترك الأمر شورى للناس ليختاروا من أحبوا.

هذا ما يتعلق بالخلافة في قمة نظام الحكم في الإسلام، وكانت علامات الخلافة ثلاثة أشياء: البردة والخاتم والقضيب، توارثها الخلفاء عن الرسول ﷺ، وشارات الخلافة أيضاً ثلاثة: الخُطبة، والسكة على

---

(١) أخرجه الإمام أحمد والترمذي وأبو يعلى وابن حبان عن سُفَينة، وهو حديث صحيح.
(٢) أخرجه البخاري في تاريخه والحاكم في المستدرك عن أبي هريرة رضي الله عنه، وهو أيضاً حديث صحيح.
(٣) أ- د: حسن إبراهيم حسن، المرجع السابق ١/ ٢٣٧ وما بعدها.

النقود، والطراز بأن يرسم الحكام أسماءهم أو علامات تختص بهم في طراز أثوابهم المعدة للباسهم[(١)].

وبقيت الخلافة محتفظة بسلطتها وقوتها في عهد الراشدين والأمويين وأول عهد العباسيين، ثم بدأ ضعف الخلفاء لتسلط الأعاجم عليهم من تُرك وسلاجقة وبويهيين وغيرهم يسومونهم سوء العذاب من خلع وقتل وتمثيل[(٢)].

٢- الوزارة

هي من أنظمة الحكم التنفيذية، وهي ليست من مستحدثات الإسلام، لكن إذا أريد بها استعانة السلطان أو الأمير بمن يشد أزره أو يعاونه في الحكم، فهي تتصل بصدر الإسلام، لأن الرسول الكريم كان يشاور أصحابه في الأمور العامة والخاصة، ويخص أبا بكر ببعض الأمور، وكان العرب كما تقدم يسمون أبا بكر وزير النبي. وكذلك كان حال عمر مع أبي بكر، فقد كان يشرف على القضاء، ويقوم بتوزيع الزكاة، وكذلك كان شأن عثمان وعلي مع عمر، فإنه كان يستعين بهما ويستنير بآرائهما، أو يعهد إليهما في القيام بكثير من أمور الدولة والرعية، وكذلك كان علي بن أبي طالب يقوم بالقضاء بين الناس، وبكتابة الرسائل، وفداء أسرى المسلمين. وكان هؤلاء يعملون عمل الوزراء، وإن كان اسم الوزير لم يطلق رسمياً عليهم.

وفي العهد الأموي كان الخلفاء يختارون بعض ذوي الرأي، ليستعينوا بآرائهم، فكان هؤلاء يقومون بعمل الوزراء، وإن لم يلقبوا بلقب الوزير[(٣)].

---

(١) الإسلام في حضارته ونظمه، الأستاذ أنور الرفاعي: ص ١٠٩ - ١١٠.

(٢) المرجع السابق: ص ١١١.

(٣) حسن إبراهيم حسن، المرجع السابق: ١/ ٤٤٠ وما بعدها.

٣- الكتابة

كان الكاتب من أهم أعوان الخليفة، وكان عمر وعثمان وعلي، وزيد بن ثابت، ومعاوية بن أبي سفيان، والمغيرة بن شعبة، وسعيد بن العاص يكتبون القرآن، فعُرفوا بأنهم كتّاب الوحي، ويحررون الكتب التي كان الرسول ﷺ يرسلها إلى الملوك والأمراء.

وكان عثمان كاتباً لعمر، وزيد بن ثابت وعبد الله بن الأرقم كاتبين لعمر، ومروان بن الحكم كاتباً لعثمان، وعبد الله بن رافع كاتباً لعلي، وتعدد الكتاب في الخلافة الأموية لتعدد مصالح الدولة، وأصبح الكتّاب خمسة: كاتب الرسائل، وكاتب الخراج، وكاتب الجند، وكاتب الشرطة، وكاتب القاضي، وكان كاتب الرسائل أهم هؤلاء الكتاب في الرتبة[١].

٤- الحجابة

لم تكن في العهد الراشدي، لكن في العهد الأموي اتخذ معاوية ومن بعده من الخلفاء الحجاب بعد حادثة الخوارج مع علي ومعاوية وعمرو بن العاص، خوفاً على أنفسهم من شرّ الناس[٢].

ثانياً - النظام الإداري

كان النظام الإداري في صدر الإسلام وفي عهد بني أمية نظاماً أولياً، فلم يتّبع نظام توزيع الأعمال على الإدارات المختلفة، واختصاص كل إدارة بأعمال معينة، كما فعل العباسيون من بعد. وبقي النظام الإداري في

---

(١) المرجع السابق: ١/ ٤٤١ وما بعدها.
(٢) المرجع نفسه: ١/ ٤٤٢.

الولايات الإسلامية كما كان في العهد الراشدي، وسار عليه الولاة دون تغيير يذكر(١).

أ- الدواوين

كان من الأنظمة الإدارية الدواوين، التي وضعها عمر بمشورة علي، كما تقدم، وعامل عمر المسلمين وغيرهم من أهل الكتاب على السواء في التوظيف، والمعاملة التي قوامها العدالة، واستخدم عمر الكتّاب في الدواوين، حيث رتبوا الناس فئات، العباس عم النبي ﷺ، ثم بنو هاشم، ثم من بعدهم من الأنصار، مفضلاً أهل السوابق والمشاهد، وكان أبو بكر يسوِّي بين الناس في العطاء، فقيل لعمر في ذلك فقال: لا أجعل من قاتل رسول الله ﷺ كمن قاتل معه، فبدأ بمن شهد بدراً من المهاجرين والأنصار، ثم ترتيب الناس على منازلهم وقراءتهم القرآن وجهادهم.

وفرض عمر لأهل اليمن وقيس بالشام والعراق.

وكانت الدواوين في عهد عمر كما تقدم خمسة، وفي عهد بني أمية أربعة، وهي: ديوان الخراج، وديوان الرسائل، وديوان المستغلات أو الإيرادات المتنوعة، وديوان الخاتم الذي أنشأه معاوية بن أبي سفيان، وكان أكبر دواوين الدولة. وكان بجانب هذه الدواوين الأربعة مصالح أخرى أقل أهمية من هذه، منها ما هو خاص بصرف نفقات الشرطة، وما هو خاص بنفقات الجند، وكان ديوان الخراج (المالية) يكتب بالفارسية والرومية، ثم قام الخليفة عبد الملك بن مروان بتعريب الدواوين.

وكان عبد الملك واضع النظام الإداري والسياسي للولايات الإسلامية

---

(١) أ. د. حسن إبراهيم حسن، المرجع نفسه: ١/ ٤٤٣، النظم الإسلامية أ. د. صبحي الصالح: ص ٣٣٠ - ٣٣٤.

في عهد الدولة الأموية، فقد صبغ الإدارة والمالية بالصبغة العربية، والتزم الوليد بن عبد الملك تنظيم والده في الدواوين[١].

ب- الإمارة على البلدان

الإمارة على البلدان نوعان: إمارة عامة وإمارة خاصة، والعامة نوعان: إمارة استكفاء بعقد عن اختيار، وإمارة استيلاء بعقد عن اضطرار[٢]. وتشمل الإمارة عن اختيار سبعة أمور هي:

١- النظر في تدبير الجيوش وترتيبهم في النواحي وتقدير أرزاقهم.

٢- النظر في الأحكام وتقليد القضاة والحكام.

٣- جباية الخراج وقبض الصدقات وتقليد العمال فيهما، وتفريق ما استحق منهما.

٤- حماية الدين والذَّبّ عن الحريم، ومراعاة الدين من تغيير أو تبديل.

٥- إقامة الحدود في حق الله وحقوق الآدميين.

٦- الإمامة في الجمع والجماعات حتى يؤم بها أو يستخلف عليها.

٧- تسيير الحجيج من عمله، ومن سلكه من غير أهله، حتى يتجهوا معاونين عليه.

ج- البريد

البريد اصطلاحاً: هو جعل خيل مضمرات في عدة أماكن، فإذا وصل صاحب الخبر المسرع إلى المكان الآخر، وقد تعب فرسه، ركب غيره

---

(١) المرجع نفسه ١/ ٤٤٤ - ٤٥١.

(٢) الأحكام السلطانية للماوردي: ص ٢٧ - ٢٨.

فرساً مستريحاً، فإذا وصل إلى المكان الآخر ركب غيره فرساً آخر، وهكذا حتى يصل إلى المكان النهائي، والمسافة بين المحطتين أربعة فراسخ (٢٢ كم).

وكان يطلق على الرسول «بريد» وقد أدخل نظام البريد في الإسلام في عهد معاوية بن أبي سفيان، ثم أدخل عليه عبد الملك بن مروان عدة تحسينات، فأصبح أداة مهمة في إدارة شؤون الدولة.

د- الشرطة

هي الجند الذين يعتمد عليهم الخليفة أو الوالي في استتباب الأمن وحفظ النظام والقبض على الجناة والمفسدين ونحو ذلك من الأعمال الإدارية التي تكفل سلامة الجمهور وطمأنينتهم. وكان عمر أول من أدخل نظام العَسَس في الليل، وفي عهد علي بن أبي طالب نظمت الشرطة، وأطلق على رئيسها صاحب الشرطة.

ثالثاً - النظام المالي

يشمل ما يأتي[١]:

أ- موارد بيت المال

وهي تشمل الخراج (ضريبة الأراضي المفتوحة عنوة) والعشور (رسوم البضائع الواردة أو العابرة من دار الحرب إلى دار الإسلام) وقد وضعها الإمام عمر. والزكاة على خمسة أنواع هي: النقود من الذهب أو الفضة، والسوائم (الإبل والبقر والغنم)، وعروض التجارة، والمعادن والركاز، والزروع والثمار، والجزية (وهي مبلغ معين من المال وهو دينار في العام

(١) تاريخ الإسلام، حسن إبراهيم حسن ١/ ٤٦١-٤٧٧، أنور الرفاعي ٢٨٩-٣٠٢.

على القادرين الذين يعيشون في دار الإسلام من غير المسلمين)، والفيء (وهو كل مال وصل إلى المسلمين من غيرهم من غير قتال) والغنيمة (وهي كل ما أصابه المسلمون من غيرهم بعد الحرب كالأموال والأراضي)، والضرائب التي فرضها الأمويون على الموالي وأهل العراق زيادة على ما كانت عليه في عهد الخلفاء الراشدين وكل ذلك أظهر كون الإسلام نظاماً كاملاً قائماً بذاته في توزيع الثروات وتحقيق التكافل الاجتماعي حتى مع غير المسلمين.

ب- مصارف بيت المال

حيث كانت الموارد المتقدمة تُنفَق على مصالح الدولة على ما يراه الإمام، فتدفع منه أرزاق القضاة والولاة والعمال وصاحب بيت المال وغيرهم من الموظفين.

رابعاً - النظام الحربي

والكلام فيه في نظامين(١):

أ- الجيش

كان الجهاد في العهد النبوي وما بعده قائماً على التطوع بالنفس والمال والسلاح، لنصرة الدين، وكان عمر بن الخطاب أول من جعل الجند فئة خاصة، فأنشأ (ديوان الجند) للإشراف عليهم، بتقييد أسمائهم وأوصافهم ومقدار أرزاقهم وإحصاء أعمالهم، وأقام عمر الحصون والمعسكرات الدائمة لراحة الجنود في أثناء الطريق، وأكمل الأمويون

---

(١) المرجع السابق ١/ ٤٧٧ - ٤٨٤، أنور الرفاعي (الإسلام في حضارته ونظمه)، ص ١٩١ - ٢٥١.

ما بدأه عمر في نظام الجندية، فأدخل عبد الملك بن مروان نظام التجنيد الإجباري، من العنصر العربي.

ب- البحرية

لما ولي معاوية الخلافة أنشأ السفن الحربية لصدّ غارات الدولة البيزنطية على البلاد الإسلامية، ورتب لمهمتها الشواتي والصوائف، وبلغ أسطول الشام ١٧٠٠ سفينة.

خامساً - النظام القضائي

ويتضمن ما يأتي[(١)]:

أ- ممارسة القضاء

عرفنا أن النبي ﷺ والخلفاء الراشدين مارسوا القضاء، وحينما انتشر الإسلام في عهد عمر، واختلط العرب بغيرهم من الأمم، وُضع نظام قضائي بتعيين قضاة ينوبون عن الخليفة في فضِّ الخصومات طبقاً لأحكام القرآن والسنة والقياس، ولعمر رسالة شهيرة إلى أبي موسى الأشعري وغيره من القضاة تعدّ دستوراً في نظام القضاء وعلم المرافعات. وكان القضاء في عهد الخلفاء الراشدين مستقلاً عن الخليفة.

وتميز القضاء في العهد الأموي بميزتين هما:

الأولى - أن القاضي كان يحكم بما يوحيه إليه اجتهاده.

الثانية - أن القضاء لم يكن متأثراً بالسياسة.

---

(١) المرجع نفسه ١/ ٤٨٤ - ٤٩٣، أنور الرفاعي: ص ١٦٧ - ١٩٠، النظم الإسلامية: أ- د: صبحي الصالح، ص ٣١٨ - ٣٣٠.

كما كان القضاة في العصر الأموي من خيرة الناس، يخشون الله، ويحكمون بين الناس بالعدل. ونظمت أيضاً في هذا العصر سجلات تدوَّن فيها أحكام القضاة.

ب- الحسبة

هي أمر بمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن منكر إذا ظهر فعله[١]. ووظيفة المحتسب النظر فيما يتعلق بالنظام العام والآداب والجنايات المحتاجة إلى سرعة الفصل، ويتولى المحتسب وظائف لها صلة بالقضاء والمظالم والشرطة. وهي تشبه الآن مهام وزارة التموين، والشرطة والنيابة العامة.

وأول من وضع نظام الحسبة هو عمر بن الخطاب، وكان يقوم بعمل المحتسب، ولكن عرفت التسمية في عهد الخليفة العباسي المهدي[٢].

جـ- ولاية المظالم

هي سلطة قضائية أعلى من سلطة القاضي والمحتسب، تشبه إلى حد كبير نظام القضاء الإداري ومجلس الدولة حديثاً، وأنشئت أصلاً للنظر في أعمال الولاة والحكام ورجال الدولة مما يعجز عنه القضاء العادي.

وكان الرسول ﷺ أول من نظر في المظالم بنفسه، وتبعه في ذلك عمر، وكان عبد الملك بن مروان أول من أفرد للظلامات يوماً يتصفح فيه قصص المتظلمين. وكان عمر بن عبد العزيز أول من ندب نفسه للنظر في المظالم، فردها إلى أصحابها، ورد مظالم بني أمية قرابته على أهلها، مراعياً السنن العادلة.

---

(١) الأحكام السلطانية للماوردي: ص ٢٣١، مقدمة ابن خلدون: ص ٥٧٦.
(٢) تاريخ القضاء، عرنوس: ص ١٠٧.

وكانت محكمة المظالم تنعقد برئاسة الخليفة نفسه أو الوالي أو من ينوب عنه، وكان يحضر مع صاحب المظالم خمس جماعات مختلفة، وهم الحماة والأعوان، والقضاة والحكام، والفقهاء، والكتَّاب، والشهود.

ومن اختصاصات قاضي المظالم النظر في القضايا التي يقيمها الأفراد والجماعات على الولاة إذا حادوا عن طريق العدل والإنصاف. وذلك يدل على مبلغ أهمية هذه الوظيفة، وما كان لصاحبها من القوة ونفاذ الكلمة.

هذا هو نظام الحكم والإدارة في الإسلام نظرياً وعملياً في خلال ثلاثة عهود: العهد النبوي والراشدي والأموي، كان العهد النبوي أو عصر الرسالة الخالدة أمثلها وأكملها وأحكمها في تطبيق نظم الإسلام في ميادين السياسة والإدارة والاقتصاد والاجتماع وشؤون الحرب والدفاع، بل في أزهى عصر عرفته حضارة الإنسان، وقريب منه العهد الراشدي في التزام تطبيق تعاليم الإسلام في صيغته النهائية، وكون الخليفة رئيس الدولة الأعلى، وصاحب مسؤوليات كبرى، يقود الأمة نحو أفضل الغايات، ويخطط لمسيرتها بأعدل الطرق.

وبدأ انحسار بعض الأصول الإسلامية في عصر بني أمية في جعل الحكم السياسي وراثياً عن طريق ولاية العهد، ولكن مع قوة الدولة والقضاء فيها، ومثل ذلك عصر بني العباس وكونه أكثر وراثية للحكم، وعصر الخلافة العثمانية لمدة أربعة قرون، مع تقلص سلطات العمال في العصر العباسي.

إلا أنه تبلور مفهوم الوزارة في العهد العباسي، فجعلت قسمين: وزارة التفويض ووزارة التنفيذ، كما أبان الماوردي[١].

(١) الأحكام السلطانية: ص ٢٠ - ٢٦.

وزارة التفويض هي أن يستوزر الإمام من يفوِّض إليه تدبير الأمور برأيه، وإمضاءها على اجتهاده، فهي تشبه رئاسة الوزارة اليوم. وهو أخطر منصب بعد الخلافة، إذ يملك الوزير المفوض كل اختصاصات الخليفة كتعيين الحكام والنظر في المظالم وقيادة الجيش، وتعيين القائد، وتنفيذ الأمور التي يراها، والمبدأ العام هو أن كل ما صح من الإمام صح من وزير التفويض، إلا ثلاثة أمور هي:

أ- ولاية العهد، فإن للإمام أن يعهد إلى من يرى، وليس ذلك للوزير.

ب- للإمام أن يستعفي الأمة من الإمامة، وليس ذلك للوزير.

جـ- للإمام أن يعزل من قلده الوزير، وليس للوزير أن يعزل من قلده الإمام(١).

فإن حدث اختلاف بين الإمام ووزير التفويض، فللإمام رد ما أمضاه من حكم قضائي، وعزل من ولاه في أمر عام كتقليد والٍ أو تجهيز جيش وتدبير حرب، أما توزيع الأموال، فلا يجوز نقضه ولا استرجاع ما وزعه. أما تقليد والٍ على عمل، وتقليد وزير على ذاك العمل، فينفذ قرار الأسبق في التعيين.

وأما وزارة التنفيذ فهي أقل مرتبة من وزارة التفويض، لأن الوزير فيها ينفذ رأي الإمام وتدبيره، وهو وسط بينه وبين الرعايا والولاة، يؤدي عنه أوامره، وينفذ آراءه، ويمضي أحكامه، ويبلِّغ من قلَّدهم الإمام الولاية أو تجهيز الجيوش، ويعرض عليه ما ورد منهم، فليس له سلطة استقلال بالتوجيه والرأي والاجتهاد، وهو محدّد الاختصاص بأمرين:

أحدهما - أن يؤدي إلى الخليفة ما يبلغه من قضايا.

الثاني - أن يؤدي إليه أوامر الخليفة لتنفيذها.

---

(١) المرجع السابق: ص ٢٣.

الخلاصة

استعرض البحث معالم نظام الحكم الإسلامي والإدارة نظرياً وعملياً في عهود ثلاثة: العهد النبوي، وعهد الخلفاء الراشدين، وعهد الأمويين، مع بعض المقارنات مع العهد العباسي، علماً بأن الحكم الإسلامي ظل قوياً ومهيمناً على الحياة في مختلف العهود على مدى أربعة عشر قرناً ممتداً من بداية الإسلام وانتهاء بالخلافة العثمانية التي ألغاها مصطفى أتاتورك في سنة ١٩٢٤م، باستثناء فترات الضعف في أواخر كل نظام، بدليل تحقيق الانتصار الحاسم للعرب على الصليبيين في حملاتهم السبع، والنصر على المغول والتتار في معركة عين جالوت عام ٦٥٨هـ/ ١٢٦٠م.

أما العهد النبوي المتميز بكونه تطبيقاً للوحي الإلهي، ومشتملاً على الاجتهاد بالرأي فيما لا نص فيه، فكان أمثل العهود وأكملها وأحكمها، بل في أزهى عصر عرفته حضارة الإنسان، وكان التزام خصائص الحكم وقواعده في الإسلام في هذا العهد مكتملاً شاملاً، كتفعيل نظام الشورى وتطبيقه، وجعل الإسلام نظاماً كاملاً قائماً بذاته في توزيع الثروات وتحقيق التكافل الاجتماعي الشامل، واحترام قواعد العدل والإنصاف، وتحقيق المساواة، وإنصاف المرأة، وإطلاق العنان للحرية في مجالاتها المختلفة من غير تصادم مع مقتضيات النظام العام والآداب والحفاظ على الثوابت، وعدم الإخلال بمقومات الأمة ومعايير وجودها وسلامة مسيرتها، وإظهار الوجود الدولي للمسلمين في المدينة، والحفاظ على الشخصية الإسلامية الذاتية، وتنظيم العلاقة بين المسلمين وغيرهم من طوائف المدينة في الصحيفة المدونة.

وأما العهد الراشدي فكان قريب الشبه تماماً بالعهد النبوي، مع التطوير والاجتهاد بالرأي في نظام تجديد الإدارة والمال والاقتصاد والدفاع بحسب الحاجة ومتطلبات الضرورة، كمنع العلماء والمحدِّثين من

مغادرة عاصمة الدولة (المدينة المنورة) ليستعين بهم الإمام أو الخليفة في تدبير أمور الأمة، والاهتداء بمروياتهم عن النبي عليه الصلاة والسلام في القضايا المهمة والحيوية وغيرها.

وبرزت في هذا العهد نواة الوزارة، فكان كل خليفة يستشير بعض كبار الصحابة، كما ظهرت إنجازات إدارية مالية جديدة كإحداث الدواوين، والأخذ بنظام الخراج من الأراضي المفتوحة عنوة، وإيجاد نظام العشور (رسوم عبور التجارات من غير المسلمين في حدود دار الإسلام).

وركز البحث في هذا العهد على بيان طريقة تعيين الخلفاء الراشدين الأربعة، وشروط الخليفة، ووظائف الإمام، وانتهاء ولايته، وحقوقه على الرعية.

وأما عصر بني أمية بعد نقل العاصمة من المدينة المنورة إلى الشام فأوضح البحث فيه طبيعة النظام السياسي، والخلافة القائمة على جعلها نظاماً ملكياً ووراثياً عن طريق ولاية العهد، بعد أن كان نظاماً شورياً عن طريق البيعة أو الاختيار الحر من أولي الحل والعقد وبقية الأمة.

وأوضح البحث قواعد النظام السياسي الأموي، والنظام الإداري، والنظام المالي، والنظام الحربي، والنظام القضائي في العهد الأموي.

وأشار البحث إلى أن نظام الخلافة العباسية كان أكثر وراثية وتماماً من الحكم الأموي، وأن مفهوم الوزارة تبلور لديهم، وجعلت قسمين: وزارة التفويض (رئاسة الوزارة) ووزارة التنفيذ (كالوزراء العاديين في عصرنا).

مشروعية الحرب في الإسلام

في ضوء فقه الإمامين الشيباني و الأوزاعي*

تَـقْدِيمٌ

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإن الكلام عن مشروعية الجهاد أو الحرب في الإسلام ذو أهمية بالغة، ويتميز بحيوية واضحة تجمع بين النظرية والواقعية، بدءاً من العهد النبوي في المدينة المنورة بعد الهجرة بحوالي أكثر من سنة، حيث أذن الله للمسلمين بالجهاد، بعد أن تعرضوا لمختلف أنواع الاعتداءات المحلية في شبه جزيرة العرب مِنْ مشركي العرب ومَنْ تحالف معهم من اليهود، ثم اعتداءات الفرس والوثنيين، والروم والنصارى من خارج

* المؤتمر العلمي عن «الإمام الأوزاعي - الإمام الشيباني والقانون الدولي»، كلية الإمام الأوزاعي، لبنان - بيروت، ٢٤ - ٢٦ من جمادى الأولى ١٤٣٠هـ/١٩ - ٢١ مايو (أيار) ٢٠٠٩م.

الجزيرة، واستمر هذا العدوان من الأعداء على مدى التاريخ. ومن أشرس وأسوأ مظاهر هذا العدوان الحملات الصليبية على بلاد الإسلام في ٢٦/ ١١/ ١٠٩٥م واستمرت قرابة قرنين، واجتياح المغول والتتر للبلاد الإسلامية في أواسط القرن السابع الهجري ٦١٦هـ - ١٢١٩م وسقوط الخلافة العباسية في بغداد سنة ٦٥٦هـ، وقد تحقق الانتصار الساحق على الفرنجة الصليبيين على يد القائد المظفر صلاح الدين الأيوبي رحمه الله في موقعة حطين في ٤ يوليو (تموز) ١١٨٧م، كما تحقق الانتصار على المغول في معركة عين جالوت سنة ٦٥٨هـ/ ١٢٦٠م على يد القائد الكبير سيف الدين قُطُز رحمه الله.

وتعرضت أغلب البلاد الإسلامية للاستعمار الغربي في القرن التاسع عشر والعشرين، والذي تمخض عنه بعد الاستقلال ودحر المستعمرين إيجاد الكيان الصهيوني والاستعمار الاستيطاني في فلسطين في عام ١٩٤٨م، وظل الصراع العربي - الصهيوني على مدى ستين عاماً، ارتكب الصهاينة خلالها بصفة مستمرة أبشع المجازر الدموية والحروب المدمرة الثمانية والتي آخرها العدوان الصارخ على قطاع غزة لمدة ثلاثة أسابيع انتهت في ٢١/ ١/ ٢٠٠٩م، وتحقق للمقاومة الإسلامية (حماس) في هذا العدوان الأخير النصر والصمود بتضحيات ومواقف مشرفة، بعد دمار رهيب للمباني والمنشآت والمصانع بكل أنواع الاعتداء البري والبحري والجوي، وألقيت على غزة آلاف القنابل المحظورة دولياً وغير المحظورة، وتعرضت غزة الصامدة المسلمة ليلة إنهاء الاعتداء لألف غارة طيران.

فهل يمكن لعاقل بعد هذا العدوان المستمر من الصهاينة ومن وراءهم ولا سيما أمريكة وأوربة القول: إن الجهاد لدفع العدوان وإنهاء الاعتداء أمر غير مشروع في الإسلام وكذا الشرائع الوضعية؟!

لهذا كان علينا أن ندرك أهمية فريضة الجهاد أو مشروعية الحرب في الإسلام في قاموسنا الفقهي والذي نتعرف منه بيان أوجه المشروعية وأسباب الحرب لدى الإمام عبد الرحمن الأوزاعي (٨٨ - ١٥٧هـ/ ٧٠٧ - ٧٧٤م) إمام الديار الشامية في الفقه والزهد، والذي آثر العيش والرباط في مدينة بيروت حتى مات فيها ليحظى بشرف الجهاد، وكذلك الإمام محمد بن الحسن الشيباني (١٣١ - ١٨٩هـ/ ٧٤٨ - ٨٠٤م) إمام الفقه والأصول وناشر علم أبي حنيفة، والذي يعد «مؤسس القانون الدولي في الإسلام» والذي أسست ألمانية إحياء لذكراه «الجمعية الشيبانية» في القرن العشرين لنشر ودراسة مؤلفاته العديدة، والذي نعته الخطيب البغدادي بإمام أهل الرأي.

وتتبين لنا مشروعية الحرب لدى هذين الإمامين الجليلين فيما يأتي:

- طبيعة مشروعية الحرب.
- أسباب المشروعية.
- أنواع الفريضة، وكيفية بدء الحرب، وقواعد القتال الإنسانية.
- الأصل في المشروعية السلم أم الحرب في العلاقات مع الآخرين؟

واعتمادي في ذلك على كتاب سير الأوزاعي والرد عليها[١]، والسير الكبير لمحمد بن الحسن وشرحه لأبي سهل محمد بن أحمد السرخسي[٢].

---

(١) كتاب الرد على سير الأوزاعي لأبي يوسف قاضي القضاة في عهد الرشيد، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان.

(٢) شرح السير الكبير، طبع مصر: جامعة الدول العربية ١٩٧١م.

طبيعة مشروعية الحرب

الحرب ضرورة عند الفلاسفة والحكماء وفقهاء الإسلام للحفاظ على كيان الأمة والمجتمع والأوطان، ولا يلجأ إليها إلا في أحوال استثنائية وظروف اضطرارية، فهي ظاهرة اجتماعية ومن سنن التدافع الإلهي. قال الراغب الأصفهاني في مفردات القرآن: الجهاد والمجاهدة استفراغ الوسع (أو الطاقة) في مدافعة العدو. وكانت مسوغات الإذن بالحرب في العهد النبوي بعد صبر طويل، وتحمل مشاق، ومكابدة أقسى أنواع المُرّ، والتعرّض لمختلف أذى المشركين الوثنيين العرب، مدة خمس عشرة سنة، وذلك قبل الهجرة لفترة ثلاث عشرة سنة، وبعد الهجرة قرابة أقل من سنتين، أوضح القرآن الكريم أساس هذه المسوغات في قوله تعالى في بيان سنة التدافع الإلهي الإنساني، فقال الله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: ٢٢/ ٤٠][(١)].

وعبر الإسلام عن الحرب بكلمة الجهاد لشرف وسمو الدوافع والبواعث أو المقاصد الإسلامية، ولأن القتال وتعريض النفس إلى الهلاك مكروه في الطباع البشرية، حباً في بقاء الحياة، وبُعداً عن التعرض للقتل، كما وصف القرآن الكريم في قوله سبحانه: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢/ ٢١٦].

وقال النبي ﷺ: «لا تتمنوا لقاء العدو، وسلوا الله العافية، فإذا

---

(١) هذا أنموذج لتقرير حرية العبادة، لأن الصوامع أديرة الرهبان، والبِيَع كنائس النصارى، والصلوات كنُس اليهود، والمساجد بيوت الله وأماكن العبادة في الإسلام.

لقيتموهم فاثبتوا، واذكروا الله كثيراً»[١] لأن الثبات عنصر ضروري للمقاومة، وتحقيق الانتصار، وقمع العدوان.

وفقهاء المذاهب الأربعة ومنهم الأوزاعي والشيباني يؤكدون هذه المفاهيم، لأن الحرب أو الجهاد وسيلة لا غاية، وسبيل لإعزاز الإنسان وإكرامه، والحفاظ على الوجود الإسلامي، وليس الجهاد لفرض الإسلام أو عقيدته على أحد، إذ إن هذه العقيدة تتطلب قناعة وفكراً، وحكمة وحصافة، ورسوخاً دائماً في القلب، وكل ذلك يتنافى مع نشر هذه العقيدة بالقوة أو الإرهاب أو الإكراه، قال الله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ [البقرة: ٢/٢٥٦].

ولأن الإسلام دين الرسالة السمحة، ينبذ العدوان أو الاعتداء، أو القتل العدوان العمد، في المجال المدني الداخلي، أو في العلاقات الخارجية، وذلك بدلالة قول الله تعالى:

- ﴿وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾ [البقرة: ٢/ ١٩٠، المائدة: ٥/ ٨٧].
- ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾ [الأنعام: ٦/١١٩] وهذا تهديد بالعقاب للمخالفين وتوبيخ لهم.
- ﴿ٱدۡعُواْ رَبَّكُمۡ تَضَرُّعٗا وَخُفۡيَةًۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾ [الأعراف: ٧/ ٥٥].
- ﴿كَذَٰلِكَ نَطۡبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾ [يونس: ١٠/ ٧٤] أي نختم على القلوب فلا ينفذ إليها نور الإيمان والفكر السديد.
- ﴿فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَلَا عُدۡوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ٢/١٩٣] أي انتهوا عن القتال.

---

(١) حديث متفق عليه بين الشيخين (البخاري ومسلم) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

- ﴿وَتَرَىٰ كَثِيرًا مِّنْهُمْ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ [المائدة: ٥/ ٦٢] أي إن اليهود هم الذين يبادرون إلى العدوان.
- ﴿وَيَتَنَٰجَوْنَ بِٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ [المجادلة: ٥٨/٨] أي إن التآمر والمكائد العدوانية والتحدث بما فيه ظلم واعتداء هو سمة المنافقين واليهود، وليس من صفات المسلمين.

أسباب مشروعية الحرب

إن مشروعية الحرب أو الجهاد عند الإمامين الشيباني والأوزاعي وأغلب الفقهاء ليس هو المخالفة في الدين، لأن الناس جميعاً خلقهم الله، وسنة الله تعالى في الخلق وجود التعدد العقدي والمذهبي، لحكمة واضحة وهي أن التنوع في ذلك يوضح الفرق بين الإيمان وضده، وبين الرشد والضلال، وبين الحق والباطل، وبين الصواب والخطأ، فلا يصح في ميزان أحد قتل أحد من مخلوقات الله بغير حق[1]، وإنما للحرب أسباب، منها: دفع الاعتداء، وصدّ المعتدين، قال الإمام ابن الصلاح مقرراً هذا الاتجاه الغالب: «إن الأصل هو إبقاء الكفار وتقريرهم، لأن الله تعالى ما أراد إفناء الخلق، ولا خلقهم ليقتلوا، وإنما أبيح قتلهم لعارض ضرر وجد منهم، لأن ذلك جزاء على كفرهم، فإن دار الدنيا ليست دار جزاء، بل الجزاء في الآخرة»[2].

ولو كان مجرد الكفر مبيحاً للقتل، لما قبلنا التعاقد مع غير المسلمين ليعيشوا مع المسلمين في بلاد الإسلام بصلح دائم، ولما جاز اللجوء إلى التحكيم بين المسلمين وغيرهم لإنهاء الحرب وإقرار السلام، ولما أبيحت

---

(١) أي الحفاظ على حق الحياة لكل إنسان.
(٢) مخطوط فتاوى ابن الصلاح: ق ٢٢٤.

المعاهدات أو العهود مع غير المسلمين، كالأمان والصلح المؤقت (الهدنة) وغير ذلك من معاهدات السلام.

ودفع العدوان هو الأصل العام لمشروعية الحرب في الإسلام، والعدوان قد يكون مباشراً، وقد يكون غير مباشر، على المسلمين وأموالهم وديارهم.

ورد العدوان أيضاً قد يكون في مواجهة التحرك العسكري وجهاً لوجه، وقد يكون بفتح جبهة في بعض أجزاء البلاد التابعة للعدو، كما حدث في الفتوحات الإسلامية، سواء في الشرق مع الفرس، أو في الغرب مع الروم، وكانت مصر وشمال المغرب العربي تابعة للرومان، فناسب فتح جبهة في هذه البلاد رداً على اعتداءات الروم في بلاد الشام، لأن الدفاع عن النفس والأوطان حق طبيعي في الشرائع الإلهية، وكذلك ميثاق الأمم المتحدة، قال الله في كتابه المجيد: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾ [البقرة: ٢/ ١٩٠].

ومعسكر الشرك والوثنية لدى الفرس اقتضى امتداد الفتوحات إلى بلاد الهند والصين التي تتعاطف مع الفكر الوثني لدى الفرس.

ومقتضى رد العدوان يجعل من الضرورات مناصرة المسلمين المستضعفين في أي بلد إذا طالبوا بنصرة إخوانهم المسلمين ما لم يكن هناك ميثاق أو معاهدة، كما قال الله تعالى: ﴿وَإِنِ ٱسۡتَنصَرُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيۡكُمُ ٱلنَّصۡرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوۡمِۭ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُم مِّيثَٰقٞۗ﴾ [الأنفال: ٨/ ٧٢].

ومن أمثلة رد العدوان منع فتنة بعض المسلمين ومحاولة ردهم عن دينهم، عملاً بقوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِۖ فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَلَا عُدۡوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ٢/ ١٩٣]، وقوله سبحانه: ﴿وَٱلۡفِتۡنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلۡقَتۡلِۚ﴾ [البقرة: ٢/ ١٩١].

ويعبر القرآن الكريم عن دفع العدوان بعبارة «دفع الظلم» وهو الأساس العام لمشروعية الجهاد أو الحرب في الإسلام، قال الله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَـٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ [الحج: ٢٢/ ٣٩].

وكان ظلم المسلمين في مكة قبل الهجرة أشد وأعتى وأسوأ حالات الظلم، بالاعتداء على الأنفس والأموال، وطرد المسلمين من بيوتهم على يد أهل مكة الوثنيين، كما يفعل اليهود الصهاينة اليوم مع عرب فلسطين الأصليين، على مدى ثلاثين قرناً من الزمان من عهد اليبوسيين والكنعانيين العرب قبل الميلاد ثم بعد الإسلام بتاريخه المعروف، قال الله تعالى واصفاً أشكال الظلم بعد الآية السابقة: ﴿ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُۗ﴾ [الحج: ٢٢/ ٤٠].

نوع حكم الحرب (الجهاد)

يرى الإمام سفيان الثوري، وابن شُبرمة من الحنفية، ويروى عن ابن عمر، وعطاء بن أبي رباح من أجل التابعين، وعمرو بن دينار مفتي أهل مكة (ت ١٢٦هـ) أن الجهاد تطوع وليس بفرض، وإن الأمر للندب، ولا يجب قتال المشركين غير المسلمين إلا دفعاً[(١)]، وإلا أن تكون البداية منهم، فحينئذ يجب قتالهم، وهو رأي ابن تيمية وابن القيم حيث يقول الأول: «وإنما القتال لمن قاتلنا»[(٢)]، وهو رأي الشيخ محمد عبده ومدرسته ومنهم الشيخ عبد الوهاب خلاف[(٣)].

(١) شرح السير الكبير للسرخسي: ١/ ١٨٧، البحر المحيط عند الحنفية: ٢/ ١٤٣.

(٢) رسالة القتال في مجموعة رسائل لابن تيمية: ص ١٢٣ - ١٢٥، السياسة الشرعية لابن تيمية: ص ١٢٣، زاد المعاد لابن القيم: ٢/ ٥٨.

(٣) تفسير المنار للشيخ رشيد رضا: ٢/ ٣١٢، ٣١٤، ٤٦١، ١٠/ ٣٠٦، السياسة الشرعية لخلاف: ص ٧٧ - ٧٨.

وأدلتهم ظاهر قوله تعالى: ﴿فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ﴾ [البقرة: ٢/ ١٩١]، وقوله سبحانه: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً﴾ [التوبة: ٩/ ٣٦].

ويرى الإمامان الأوزاعي والشيباني وجمهور الفقهاء[١] أن الحرب أو الجهاد فرض مطلق دائم من فروض الكفاية إذا لم يكن نفير عام، إذا وجدت مسوغاته أو مقتضياته، لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ﴾ [التوبة: ٩/ ١٢٣]، وقوله سبحانه: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [التوبة: ٩/ ٢٩]، وقوله عز وجل: ﴿وَجَٰهِدُوا۟ فِى ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ﴾ [الحج: ٢٢/ ٧٨].

ويؤكد هذا أن الإمامين الشيباني والأوزاعي يقولان بقسمة العالم إلى دارين: دار إسلام ودار حرب، لكن الأوزاعي يرى مع الجمهور أنه تقام الحدود في دار الحرب خلافاً لأبي حنيفة وتلامذته (أبي يوسف ومحمد وزفر) ويرى الأوزاعي أيضاً كالجمهور أن الغنائم تقسم في دار الحرب، ولا يرى الشيباني ذلك فهو كأبي حنيفة وأبي يوسف لا يجيزان قسمة الغنائم في دار الحرب، ويرى الأوزاعي والجمهور أن الربا على المسلم حرام في أرض الحرب وغيرها، لأن رسول الله ﷺ قد وضع من ربا أهل الجاهلية ما أدركه الإسلام من ذلك، وكان أول ربا وضعه ربا العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه، فكيف يستحل المسلم أكل الربا في قوم قد حرم الله عليه دماءهم وأموالهم إلا بحق؟! وقد كان المسلم يبايع الكافر في عهد رسول الله ﷺ فلا يستحل ماله.

لكن الشيباني كأستاذه أبي حنيفة يجيز أخذ مال الحربي بأي طريق ومنه الربا.

---

(١) شرح السير الكبير للسرخسي: ١/ ١٨٧، المقدمات الممهدات لابن رشد الجد: ١/ ٢٦٣، المنتقى على الموطأ: ٣/ ٥٩، الحاوي الكبير للماوردي ١٩/ ق ٤٥ب، الاختيارات العلمية لابن تيمية: ص ١٨٣ - ١٨٥.

ولا يجيز الأوزاعي والشيباني قتل النساء والأطفال والمدنيين، ولا قطع أشجار العدو المثمرة وتحريقها، وتخريب العامر، عملاً بنهي أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وعمل بذلك أئمة المسلمين بعده، وكانت عليه علماؤهم[١]. وهذا كله من متطلبات الحضارة.

وذكر الشيباني[٢] وهو في هذا كالأوزاعي وغيره مراتب وجوب الجهاد، فقال: إن الأمر بالجهاد نزل كما يأتي:

فهو أولاً الدفع بالأحسن، ثم المجادلة بالأحسن، ثم الإذن بالقتال إن كانت البداية من الأعداء، ثم أمر المسلمون بالقتال بشرط انسلاخ الأشهر الحرم، كما قال تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٩/ ٥] أي يجوز قتلهم لنقضهم العهد، ثم أُمِر المسلمون بالقتال مطلقاً (أي بمشروعية القتال عند وجود أسبابه في كل زمان) بقوله تعالى: ﴿وَقَـٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٤٤] فاستقر الأمر على هذا، ومطلق الأمر يقتضي اللزوم، إلا أن فرضية القتال لمقصود إعزاز الدين وقهر المشركين (أي الوثنيين) ونحوهم.

وفرضية الجهاد أو الحرب عند الشيباني والأوزاعي فرضية كفائية إذا قام به البعض سقط الإثم عن الباقين، بمنزلة غسل الميت وتكفينه والصلاة عليه ودفنه، إذ لو افترض على كل مسلم بعينه - وهذا فرض غير مؤقت بوقت - لم يتفرغ أحد لشغلٍ آخر من كسب أو تعلم، وبدون سائر الأشغال لا يتم أمر الجهاد أيضاً، فلهذا كان فرضاً على الكفاية، أي بصفة عامة.

---

(١) الرد على سير الأوزاعي لأبي يوسف: ص ٥ وما بعدها، ٨٠، ٨٧، ٩٤، ٩٦، ١٠٧، ط دار الكتب العلمية، بيروت، شرح السير الكبير: ١/ ١٢٦، ١٣٣، مطبعة مصر ١٩٥٧م.

(٢) شرح السير الكبير: ١/ ١٨٧ - ١٨٩.

وقد يصبح الجهاد فرض عين، فإذا ندب الإمام الناس إلى الجهاد، فعليهم ألا يعصوه بالامتناع من الخروج.

وأوجب الإمام الشيباني الإعلان الحربي، قائلاً: ولا ينبغي أن يدع الإمام المشركين بغير دعوة إلى الإسلام أو إعطاء الجزية، وهي دينار على القادر في العام، أي إذا تمكن من ذلك، لأن التكليف بحسب الوسع، ومضمون الإعلان الحربي أو الإنذار بالحرب في حق أهل الكتاب التخيير بين أمور ثلاثة: الدخول في الإسلام، أو إبرام عقد سلام دائم وهو عقد الذمة، والذمة هي العهد والميثاق والضمان، أو القتال عند توافر أسبابه.

وأما من لا تقبل منهم الجزية كعبدة الأوثان من العرب والمرتدين، فإن الإمام يخيرهم بين أمرين فقط: بأن يدعوهم إلى الإسلام، فإن أبوا قاتلهم.

ثم قال الشيباني: وأما المجوس وعبدة الأوثان من العجم (غير العرب) في جواز أخذ الجزية منهم عندنا فهم بمنزلة أهل الكتاب، فيدعوهم إلى إحدى الخصال الثلاث: إما الإسلام، وإما الجزية، وإما الحرب، ويجب الكف عنهم إذا أجابوا إلى إحدى الخصلتين الأولين، فإن امتنعوا منهما، فحينئذ يقاتلون.

وأبان الشيباني[1] أنه في حال ضعف المسلمين عن مواجهة أعدائهم، أنه لا بأس بموادعتهم وإبرام عقد (هدنة) إلى أن يتقوى المسلمون، لقوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [الأنفال: ٨/ ٦١] وبدليل أن رسول الله ﷺ صالح أهل مكة عام الحديبية على أن يضع الحرب بينه وبينهم عشر سنين.

ويجوز في كل الأحوال موادعة الأعداء بعقد الذمة، لما فيه من التزام

(١) شرح السير الكبير: ١/ ١٩٠ - ١٩١.

أحكام الإسلام لما يرجع إلى المعاملات والجنايات، ولما فيه من ترك المحاربة أصلاً (أي إبرام عقد سلم دائمة).

والخلاصة: أن الجهاد فرض على الكفاية عند توافر أسباب مشروعيته إذا لم يكن النفير عاماً. وهذا باتفاق الفقهاء.

وأجاز الشيباني خروج النساء العجائز الكبيرات لحضور الحرب، لمداواة الجرحى وسقاية الماء، والطبخ للمجاهدين إذا احتاجوا إلى ذلك[١]. أي يمنع النساء الشواب عن الخروج للحرب، لخوف الفتنة، والحاجة ترتفع بخروج العجائز.

أصول العلاقات بين المسلمين وغيرهم

إن اتجاه الإمامين الأوزاعي والشيباني في تقسيم العالم إلى دارين: دار إسلام ودار حرب يتفق مع رأي جمهور الفقهاء، ويترتب عليه القول بأن أصل العلاقات مع غير المسلمين الحرب، حتى في عصرنا الحاضر، كما نشاهد في فلسطين ومنها أخيراً اجتياح اليهود الصهاينة قطاع غزة، واحتلال العراق وأفغانستان من أمريكة وحلفائها الغربيين، وتدخل الحبشة في شؤون الصومال بتحريض أمريكة، ثم انسحاب القوات الحبشية في نهاية عام ٢٠٠٨م. إن هذا التأصيل الساخن باعتبار الحرب هي الأصل العام في العلاقات بين المسلمين وغيرهم، يجعل التوتر دائماً في العلاقات الخارجية، وهو مجرد اجتهاد قائم في المذاهب الإسلامية، مبني على ضرورة أخذ الحذر، واستمرار وجود ظاهرة الخوف من تدخلات الأعداء في شؤون المسلمين وبلادهم، فهل في هذا مصلحة للمسلمين؟ المسألة محل نظر:

---

(١) المرجع السابق: ١/ ١٨٥.

أولاً - في مطلع البحث أوضحت أن الحرب في الوضع الطبيعي والفلسفي والتشريع الإلهي ضرورة واستثناء، فكيف نجعل الضرورة والاستثناء أصلاً، والأصل العام استثناء؟! هذا منافٍ لطبائع الأشياء، فإن القاعدة العامة في العلاقات الإنسانية السلام لا النزاع، والوئام لا الخصام، والتفاهم والتعاون لا التخاصم والتناكر.

ثانياً - لا دليل على ما يقال وهو الادعاء بأن آية السيف وهي: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ﴾ [التوبة: ٩/ ٥] أو آية: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٩/ ٢٩] قد نسخت مئة وإحدى وعشرين آية موضوعها في الدعوة إلى العفو والصفح والسلام والدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة.

ثالثاً - ليس من صالح انتشار الدعوة العالمية الإسلامية في المشارق والمغارب القول بإلغاء مضامين الآيات الداعية إلى السلام، وإعمال العقل والحوار، لغرس العقيدة الإسلامية في القلوب، لأن هذه الدعوة تتطلب اقتناعاً قلبياً، وحماساً ذاتياً، وحكمة بالغة، حتى تستقر في النفس، وتظل دائمة خالدة، لا تحدُّ منها الأحداث والتقلبات والصدامات.

رابعاً - القرآن الكريم كتاب خالد وتشريع دائم، فلا يصح إلغاء أو تعطيل مضمون آيات كثيرة في القرآن تؤثر السلم، وترشد إلى الأصل الطبيعي في النفوس البشرية وهو السلام مع الآخرين حتى يكون اعتداء، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ﴾ [الأنفال: ٨/ ٦١]، وقوله عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةٗ وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٞ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٠٨].

وأيضاً: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَنۡ أَلۡقَىٰٓ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسۡتَ مُؤۡمِنٗا تَبۡتَغُونَ عَرَضَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا﴾ [النساء: ٤/ ٩٤]، ﴿فَإِنِ ٱعۡتَزَلُوكُمۡ فَلَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ وَأَلۡقَوۡاْ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ عَلَيۡهِمۡ سَبِيلٗا﴾ [النساء: ٤/ ٩٠].

﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُوا۟ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [الممتحنة: ٦٠/٨-٩].

والسلم: الصلح، والسلام، والإسلام.

هذا بالإضافة إلى الآيات القرآنية المذكورة سابقاً في البحث، والتي تنهى عن الاعتداء أو العدوان وتحظره، وتوجب إيقاف القتال إيثاراً للسلم.

وكذلك السنة النبوية القولية الثابتة مثل حديث الشيخين: «لا تتمنوا لقاء العدو» المتقدم إيراده، وكذا السنة الفعلية حيث لم يبدأ النبي عليه الصلاة والسلام قوماً بالقتال في معاركه التي اشترك فيها وهي سبع وعشرون معركة، وإنما كان المسلمون دائماً هم المعتدى عليهم.

والتزم خلفاء الإسلام وقادتهم على مدى القرون السابقة (الخلافة الراشدة والأموية والعباسية والعثمانية) بمنهج السلم، أو التزام السلام حتى يكون اعتداء من الآخرين أو تحرش أو تدبير مكيدة حربية.

خامساً - إن دماء البشرية مصونة، سواء أكانوا مسلمين أم غير مسلمين حتى يكون اعتداء، أو ظلم أو تجاوز الحقوق المقررة، وذلك في أصول دعوة القرآن والسنة النبوية.

فيكون الأصل في علاقات المسلمين بغيرهم هو السلم، لا الحرب، والحرب استثناء وضرورة يلجأ إليها لدفع الشر، والبغي، والتسلط على الديار والأوطان والاعتداء على المسلمين دعاة أو غيرهم.

شبهات استشراقية حول الجهاد في الشريعة الإسلامية*

تقديم

الحمد لله الذي يحق الحق بكلماته، ويبطل الباطل ولو كره المجرمون، والصلاة والسلام على الرسول الهادي الأمين، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، وبعد:

فإننا الآن نعيش عصر قلب المفاهيم، وتغير الموازين، وتشويه التعاليم، إما دهاءً وخبثاً وهو الغالب، وإما جهلاً وابتسار معرفة ونقص علم، وإما حقداً وتعصباً وغيظاً من الإسلام والمسلمين، لأنهم لا يخضعون كالعبيد لحضارة الرجل الأبيض، ويضايقهم أن يصمد المسلمون أهل الحق للدفاع عن دينهم ومقدساتهم وقيمهم وحرمة أوطانهم وبلادهم وأعراضهم.

فبعد أن خابوا عسكرياً على الرغم من التضليل الإعلامي والدس وإعلان الأكاذيب، وارتكابهم أحط الجرائم الإنسانية بحق أصحاب الدار والوطن، حاولوا الانقضاض على الإسلام ديناً، وعلى المسلمين

---

* المؤتمر السنوي الرابع لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكة في القاهرة.

حضارة، وعلى المقدسات الإسلامية كفراً وسباً واستهزاء واستخفافاً وهدماً، وعلى الفكر الإسلامي وأحكام الشريعة الغراء عبثاً وتشويهاً.

وساحة الفكر والحضارة هي الأكثر تفريخاً لأباطيل الأعداء وترّاهاتهم وسخافاتهم، تحت عناوين كبرى هي الوقوف أمام الخطر الإسلامي بتهمة حمل الناس بالجبر والإكراه على الدخول في الإسلام، وكذلك مظلة العولمة السياسية والاقتصادية والثقافية والإعلامية، ومن أجل نشر الديمقراطية، والترويج للحضارة الغربية، وتحقيق الأمن والسلم العالمي، مما يقتضي إعلان الحرب على ما سموه بالإرهاب الذي يهدد الوجود الإنساني، ويدمر الحضارة الإنسانية، كما يزعمون.

ونحن بدورنا أقوى حجة وبرهاناً بالاعتماد على أصولنا ومنطقنا، وأمضى سلاحاً وأرسخ قدماً، لأننا أصحاب الحق، وهم أهل الباطل، وندرك أن المستقبل للإسلام والمسلمين بمشيئة الله تعالى مهما حاول الأعداء طمس الحقائق، وتشويه القيم والمفاهيم والمبادئ، وزعزعة قواعد الإسلام.

وهذه أمثلة عامة من شبهات المستشرقين حول قضية الجهاد في الإسلام، وهي:

- آيات السيف وشبهة الإكراه على الدين.
- آيات السيف وشبهة فرضها للعولمة التي تنكرها الحضارات المعاصرة.
- آيات السيف وعلاقتها بالإرهاب الذي يهدد الحضارة الإنسانية المعاصرة.

آيات السيف وشبهة الإكراه على الدين

شرع الإسلام الجهاد حفاظاً على وجود المسلمين، وصوناً لدينهم، وحماية لأوطانهم، ودفاعاً عن نفوسهم وحقوقهم الأصلية، ودفعاً للعدوان والاعتداء على البلاد، ومقاومة المعتدين، ورفعاً للظلم، ومنعاً للاستبداد السياسي والفكري، ونصراً للمظلومين والمستضعفين المؤمنين الذين يتعرضون للعسف والجور والأذى والضرر.

وكان أول آية تأذن بالقتال مبينةً أسباب المشروعية هي: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَـٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ [الحج: ٢٢/ ٣٩] وهذا دليل على أن سبب الإذن بالقتال في السنة الثانية من الهجرة بعد صبر المسلمين على أذى المشركين زهاء خمسة عشر عاماً، إنما هو ممارسة الظلم والعدوان على المؤمنين.

ثم تقرر كون الجهاد للدفاع ورد الاعتداء في آية: ﴿وَقَـٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَـٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ٢/ ١٩٠] وذكر بعدها آية: ﴿وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ ۚ﴾ [البقرة: ٢/ ١٩١] ومعناها أن رد اعتداء المشركين لا يتحدد بمكان ولا زمان، ففي أي مكان وجدوا قوتلوا، بسبب نشوء حالة الحرب الفعلية مع معسكر الشرك. ومثلها آية التوبة: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٩/ ٥]، وآية الأنفال: ﴿وَقَـٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ﴾ [الأنفال: ٨/ ٣٩].

ثم أثير إشكال حول ظواهر بعض الآيات، مثل: ﴿وَقَـٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَـٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً ۚ﴾ [التوبة: ٩/ ٣٦] وآية: ﴿ٱنفِرُوا۟ خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَـٰهِدُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ﴾ [التوبة: ٩/ ٤١].

وفي قمة الإشكالات آية السيف وهي قوله عز وجل في سورة التوبة: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ

﴿وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾ [التوبة: ٩/ ٥] وقيل: إن آية السيف هي آية الجزية وهي: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٩/ ٢٩].

وأساس الإشكال قول بعض العلماء: إن آية السيف المتقدمة نسخت مئة وثلاثة عشر موضعاً في القرآن، في تسع وأربعين سورة، وفي كتاب ابن حزم: مئة وأربع عشرة آية في ثمان وأربعين سورة، منها آية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٥٦][1].

وقيل عن آية القتال المتقدمة وهي آية الجزية ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [التوبة: ٩/ ٢٩]: إنها نسخت تسعة مواضع وهي في سورة البقرة: ﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ﴾ [البقرة: ٢/ ١٠٩] وفي آل عمران: ﴿لَن يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذًى﴾ [آل عمران: ٣/ ١١١] وآية: ﴿وَإِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا﴾ [آل عمران: ٣/ ١٢٠] وفي المائدة: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ﴾ [المائدة: ٥/ ١٣] وفي الأنعام: ﴿وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا﴾ [الأنعام: ٦/ ٧٠] وفي الأعراف: ﴿الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا﴾ [الأعراف: ٧/ ٥١]، وفي الأنفال: ﴿وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ [الأنفال: ٨/ ٦١]، وفي العنكبوت: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٢٩/ ٤٦]، وفي الشورى: ﴿لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ﴾ [الشورى: ٤٢/ ١٥].

أي إن آية القتال نسخت جميع آيات العفو والصفح وآيات الدعوة إلى المسالمة، وهذا ما زعمه بعضهم.

---

(١) انظر كتاب الناسخ والمنسوخ لابن خزيمة ص٢٦٤ وما بعدها، مطبوعاً مع كتاب الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم لأبي جعفر النحاس ص٢٦، ٣٣، ١٦٥-١٦٩.

لكن هذا الاتجاه بنسخ آيات العفو والصفح والسلم مرفوض عند المحققين من العلماء، فإن العلامة السيوطي حقق أن المنسوخ في القرآن لا يتجاوز زهاء ثمانية عشر موضعاً أو عشرين، وليست هذه الآيات الداعية إلى السلام منها، واختار هؤلاء المحققون مسلك الجمع والتوفيق بين الآيات آيات القتال، وآيات السلم، عملاً بقاعدة حمل المطلق على المقيد، أي إن آيات القتال المطلقة واردة في أحوال نشوب القتال والمعارك، وحالة وجود العدوان من الأعداء، أو محاولاتهم فتنة المسلمين عن دينهم، ومن أجل المقاومة ورد الاعتداء، عملاً بآية سورة البقرة المتقدمة: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ٢/ ١٩٠] فلا تعارض بين الآيات، ولا دليل على النسخ، ولا موجب لتقرير نسخ بعضها لبعض إلا بعد تعذر الجمع والتوفيق بينها، لأن في القول بنسخ المطلق للمقيد تمزيقاً لمحكم القرآن، وإخراج بعض آياته عن الحكم الذي بينه الرسول ﷺ في سيرته في القتال. والخلاصة: إن مشروعية القتال مقصورة على حالة رد العدوان أو دفعه فقط.

واتجاه الجمع والتوفيق بين الآيات هو ما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم، ومدرسة الشيخ محمد عبده ورشيد رضا، ومنهم الشيخ عبد الوهاب خلاف[١]. وسبقهم إلى هذا من القدماء سفيان الثوري، ومحمد ابن الحسن الشيباني، وابن شبرمة، وروي ذلك عن ابن عمر، وعطاء، وعمرو بن دينار، والأوزاعي وآخرين[٢].

وعدوان غير المسلمين مستمر لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطَٰعُوا۟﴾ [البقرة: ٢/ ٢١٧].

---

(١) انظر رسالة القتال لابن تيمية ص١١٨، ١٢٥، تفسير المنار ٢/ ٢١٤، ٣١٢، ٤٦١، ١٠/ ١٦٧، ٣٠٦، السياسة الشرعية، خلاف ص٧٧-٧٨، آثار الحرب في الفقه الإسلامي للباحث ص١١٠-١٢٠.

(٢) آثار الحرب ص٨٦-٨٧.

والواقع خير شاهد على عدوان الكفار المستمر على المسلمين من حروب المشركين في صدر الدعوة الإسلامية في العهد النبوي، ثم في العهد الراشدي لرد عدوان الفرس والروم، ثم الحروب الصليبية التي بدأت في ٢٦/ ١١/ ١٠٩٥، ثم هجوم المغول والتتر على بلاد الإسلام سنة ٦١٦هـ/ ١٢١٩م، ثم الحروب الاستعمارية، في القرن العشرين واحتلال فلسطين من اليهود بمعونة بريطانية وأمريكة، وفرنسة، وروسية، وفي قمتها هجمات أمريكة وحلفائها على البلاد الإسلامية واحتلال أفغانستان ثم العراق، بعد ١١ أيلول (سبتمبر) ٢٠٠١م.

أما شبهة الإكراه على الدين، ومدى تعارضها مع آيات السيف، فهي شبهة ساقطة لدى التحقيق العلمي، وسبب ظهور هذه الشبهة لدى المستشرقين هو ما قال بعض العلماء[1] كما تقدم: إن آية ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٥٦] منسوخة. ومهَّد ذلك لادعاء الطعن في الإسلام بأنه انتشر بقوة السلاح أو بالسيف.

لكن أكثر العلماء، منهم قتادة بن دعامة البصري (ت١١٨هـ)، والضحاك بن مخلِّد شيخ حفاظ الحديث في عصره (ت٢١٢هـ) قالوا: إن هذه الآية ليست بمنسوخة، بل هي خاصة بأهل الكتاب الذين يبذلون الجزية، والذين يُكْرَهون هم أهل الأوثان، فهم الذين نزل فيهم قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ﴾ [التوبة: ٩/ ٧٣].

ودليل هذا الرأي ما رواه زيد بن أسلم عن أبيه قال: سمعت عمر ابن الخطاب يقول لعجوز نصرانية: أسلمي أيتها العجوز تسلمي، إن الله بعث محمداً ﷺ بالحق. قالت: أنا عجوز كبيرة، والموت إلي قريب. قال عمر: اللهم اشهد، ثم تلا ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٥٦].

---

(١) قال بذلك سليمان بن موسى الكلاعي الحميري، محدِّث الأندلس وبليغها في عصره (توفي سنة ٦٣٤هـ).

وورد في سبب نزول آية ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ ما يؤكد الحرية الدينية لغير المسلمين، وهو ما أخرجه ابن جرير الطبري عن ابن عباس رضي الله عنهما: أن رجلاً من الأنصار من بني سالم بن عوف يقال له الحُصيني، كان له ابنان نصرانيان، وكان هو رجلاً مسلماً، فقال للنبي ﷺ: ألا أستكرههما فإنهما أبيا إلا النصرانية؟ فأنزل الله تعالى فيه ذلك[1].

والراجح لدي أن آية منع الإكراه في الدين غير منسوخة ولا مخصوصة بعد العهد النبوي، لأن النص القرآني عام، بدليل ما قال الإمام فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير[2]:

إنه تعالى لما بيَّن دلائل التوحيد بياناً شافياً قاطعاً للمعذرة، قال بعد ذلك: إنه لم يبق بعد إيضاح هذه الدلائل عذر للكافر في الإقامة على كفره إلا أن يقسر على الإيمان ويجبر عليه، وذلك مما لا يجوز في دار الدنيا التي هي دار الابتلاء، إذ في القهر والإكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان، ونظير هذا قوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾ [الكهف: ١٨/ ٢٩] وقال في سورة أخرى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾ [يونس: ١٠/ ٩٩] وقال في سورة الشعراء: ﴿لَعَلَّكَ بَٰخِعٞ نَّفۡسَكَ أَلَّا يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ ۝٣ إِن نَّشَأۡ نُنَزِّلۡ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ءَايَةٗ فَظَلَّتۡ أَعۡنَٰقُهُمۡ لَهَا خَٰضِعِينَ﴾ [الشعراء: ٢٦/ ٣-٤].

ومما يؤكد هذا القول أنه تعالى قال بعد هذه الآية: ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٥٦] يعني ظهرت الدلائل، ووضحت البينات، ولم يبق بعدها إلا طريق القسر والإلجاء والإكراه وذلك غير جائز.

---

(١) تفسير الألوسي ٣/ ١٢

(٢) ٢/ ٣١٩.

وقال آخرون بمثل ذلك منهم الطبري، والجصاص، والرازي، وأبو حيان، والحافظ ابن كثير وغيرهم[١].

وأعلن ذلك ابن تيمية رحمه الله في كلامه عن آية: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ﴾ فقال: جمهور السلف على أنها ليست بمنسوخة ولا مخصوصة، وإنما النص عام، فلا نكره أحداً على الدين، والقتال لمن حاربنا، فإن أسلم عصم ماله ودمه، وإذا لم يكن من أهل القتال لا نقتله، ولا يقدر أحد قط أن ينقل أن رسول الله ﷺ أكره أحداً على الإسلام، لا ممتنعاً ولا مقدوراً عليه، ولا فائدة في إسلام مثل هذا، لكن من أسلم قبل منه ظاهر الإسلام[٢].

والخلاصة أن الإسلام أقر الحرية الدينية لجميع الأفراد، وبناء عليه، ذهب جمهور الفقهاء إلى أنه لا يجوز الإكراه على الإسلام إذا كان المكرَه ذمياً أو مستأمناً[٣]. بل ولو كان حربياً كما سأوضح.

ولم يثبت في تاريخ الإسلام على مدى أربعة عشر قرناً - كما أوضح أرنولد في كتابه الدعوة إلى الإسلام - أن أحداً من المسلمين أكره أحداً من غير المسلمين على الدخول في الإسلام، وظل غير المسلمين في حماية تامة من التدخل في عقائدهم وعباداتهم وممارسة شعائرهم الدينية، بل ولا فرق بين الذمي والمستأمن، والحربي في هذا على الراجح لدى جماعة من العلماء، لأن هناك فرقاً واضحاً بين مشروعية قتال الحربيين

---

(١) تفسير الطبري ٣/ ٩-١١، البحر المحيط لأبي حيان ٢/ ٢٨١ وما بعدها، تفسير ابن كثير ٢/ ١٥، تفسير الألوسي ٣/ ١٢.

(٢) رسالة القتال في مجموعة رسائل لابن تيمية ص١٢٣-١٢٥، السياسة الشرعية لابن تيمية ص١٢٣.

(٣) بحث الشيخ الجليل زكريا البرديسي: (الإكراه بين الشريعة والقانون) في مجلة القانون والاقتصاد، السنة ٣٠، العدد الثاني: ص٤١٥ وما بعدها.

لرد عدوانهم ودفع أذاهم، وإكراه أحد منهم على تغيير عقيدته بالقوة أو القهر، فهذا لا يقبله منطق، ولا يؤدي إلى نتيجة صحيحة[١].

والكلمة الأخيرة هي أن الحرية الدينية في الإسلام عامة، إلا أنها في شريعتنا وفي المنطق الفكري العام حرية منظمة، أي لا انفلات فيها ولا فوضى، وإنما تخضع للنظام العام في الإسلام والآداب، أي في حدود دائرة الحلال والحرام، فلا يقبل من مسلم مثلاً أن يقول بإباحة الخمر، وكذلك هي حرية مسؤولة، أي يسأل جنائياً كل من يلحق ضرراً بالآخرين، أو يمس نظام دولة الإسلام لأن من فرائض الإسلام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ثم إنها حرية ثابتة غير متغيرة، حددت معالمها عهود الصلح مع غير المسلمين كما أعلنها التاريخ الإسلامي فيما يأتي:

أ- وثيقة المدينة المنورة بين المسلمين واليهود في العهد النبوي.

ب- نص المعاهدة أو الكتاب بين النبي ﷺ ونصارى نجران اليمن.

جـ- كتاب الخليفة عمر رضي الله عنه إلى أهل بيت المقدس بعد فتح فلسطين.

د- صلح خالد بن الوليد رضي الله عنه لأهل الحيرة، وأقره الخليفة عمر رضي الله عنه.

هـ- عهد عمرو بن العاص رضي الله عنه للأقباط بعد فتح مصر[٢].

---

(١) السياسة الشرعية للأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف، ص٣٥، حق الحرية في العالم للباحث، ص١٣٩، ١٤٥-١٤٧.

(٢) الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدية، جمع الدكتور محمد حميد الله، فتوح البلدان للبلاذري ص٧٢، ١٣٦، فتوح الشام للواقدي ٢/ ٢٥٧-٢٦٧، الخراج لأبي يوسف ص٧٢، ١٤٣-١٤٧، تاريخ الطبري ٤/ ٢٢٩، تاريخ اليعقوبي ٢/ ١٢٦.

والحرية أيضاً جزء لا يتجزأ من حقوق الإنسان كحق الحياة والأمن، وحرية التعبير والرأي والفكر والمشاركة السياسية، وحرية التربية وحق الرعاية الصحية وحق العمل، وكل ذلك يدخل تحت مظلة الكرامة الإنسانية.

آيات السيف وشبهة فرضها للعولمة التي تنكرها الحضارات المعاصرة

عرفنا أن آيات السيف تقرر فريضة الجهاد أو المقاومة من أجل دفع الشر ومقاومة الاعتداء، ورفض الاحتلال، وما عدا ذلك ونحوه يدعو الإسلام إلى السلم والأمن محلياً وعالمياً.

ونزعة الإسلام نزعة عالمية يراد بها نشرها بالحكمة والموعظة الحسنة في العالم من أجل إعلاء كلمة الله، أي كلمة التوحيد والحق والعدل، وتحقيق السعادة للعالم في الدنيا والنجاة في عالم الآخرة.

أما العولمة فيراد بها فرض نظام اقتصادي وسياسي وثقافي وإعلامي من القوى العظمى، ولا سيما أمريكة على جميع أقطار العالم ودوله للاستئثار بثروات العالم، والترويج للتقاليد الغربية، ونشر الديمقراطية الغربية، وادعاء محاربة الاستبداد السياسي، والتخلص من الثقافات المحلية، والأديان، وتذويب القيم الأسرية والأخلاقية المستمدة من الوحي الإلهي.

فهي نوع من الغزو الفكري والثقافي والقيمي على مستوى العالم كله، لكن فيها بعض إشعاعات الخير، وأغلبها شر، فهي ليست شراً كلها، ولا خيراً كلها، لذا رفضها أكثر من ثلاثة أرباع سكان العالم.

وضررها على العالم الإسلامي أشد، لأن انتشار تيار العولمة يؤدي إلى إلغاء الهوية الإسلامية، أو تشويهها وطمس معالمها.

ومما ينبغي العلم به أن هناك فروقاً جوهرية بين النزعة العالمية للإسلام وبين العولمة أهمها ما يأتي:

١- إن انتشار الإسلام في العالم عن طريق الحكمة والعقل والإقناع، لا بالإكراه أو العنف أو الاحتلال الاستعماري البغيض، أما العولمة فيراد فرضها بمظلة الاحتلال والاعتماد على القوة العسكرية والاقتصادية، وإحلال التقاليد الغربية والثقافات اللادينية أو العلمانية أو الانحلالية من الأخلاق الرصينة والآداب العليا.

٢- ليس من أغراض انتشار الدعوة الإسلامية في العالم التسلط على ثروات الآخرين المعدنية والنفطية وغيرها، أي إنه ليس هناك أطماع اقتصادية في أموال الشعوب التي تنضوي تحت راية الإسلام، قال عمر بن عبد العزيز لأحد ولاته الذي شكا له نقص الخراج بسبب إسلام جماعات من غير المسلمين: (إن الله تعالى بعث محمداً بالحق هادياً، ولم يبعثه جابياً). أما العولمة فواضح من تحركات المعسكر الغربي وجود الرغبة في الاستيلاء على ثروات العالم، وإفقار الآخرين، واستبعاد الشعوب الأخرى، فالعولمة هي بمثابة دائرة حول العالم تصب في جيوب الاحتكارات العالمية.

٣- المسلمون لا يهدفون من نشر دعوتهم في العالم طحن الثقافات الأخرى والأديان المخالفة، والأخلاق والعادات المحلية، وإنما يعرضون ثقافتهم على الآخرين، ويترك لهم الخيار بين الإيمان برسالة الإسلام أو البقاء على أديانهم وعاداتهم وقيمهم، أما العولمة فيراد بها طمس معالم الثقافات المحلية، والترويج للثقافة الغربية ومباذلها.

٤- إن رسالة الإسلام تعتمد على الحق والعدل والشورى والإخاء الإنساني والحفاظ على الكرامة الإنسانية، أما العولمة الغربية، وإن دعت إلى الديمقراطية الغربية، فهي بتسلطها العسكري ظالمة للشعوب الأخرى، بسبب نشر المفاسد والشرور من قوى الاحتلال وويلاته، كما نشاهد الآن في فلسطين المحتلة من ممارسات الصهاينة الوحشية، وتدمير كل مقومات الشعب الفلسطيني ومقدراته، وكذلك شأن أمريكة وحلفائها في الاحتلال الجديد لأفغانستان والعراق، وما نشاهده فيهما يومياً من مآسٍ وتدمير المنازل على أهلها، وسفك الدماء، وإهدار كرامة الإنسان، وتعذيب الشباب المراهق، ومعاملة السجناء بأقسى وأشنع ما عرفته الإنسانية كما نرى في معتقلات غوانتينامو، وسجون أبو غريب، وغيرها مما هو أخفى وأسوأ.

٥- لقد كانت الشعوب التي تنعم برحمة الإسلام وعدالة المسلمين تشعر بالراحة والأمن والسعادة والاستقرار، بل إن تلك الشعوب كانت تفضل المسلمين لمعاملتهم الكريمة على غيرهم ممن يشتركون معهم في الدين أو المذهب. أما الشعوب المعاصرة التي يراد فرض العولمة عليها فهي قلقة، ومتبرمة، وفي غاية الاستياء منها، وتتمنى زوال كابوس الاحتلال البغيض، مما جعل السكان الأصليين ينفرون من معاملة المحتلين الذين يدعون الحضارة والرقي، وهم في الواقع أدنى الناس وأحطهم.

٦- إن المسلمين يعتمدون في تبليغهم دعوة الإسلام إلى الآخرين على قاعدة حوار الحضارات، وتبادل الثقافات الدينية والمعرفية، لأن الإسلام دين الرحمة العامة بالعالمين، أما أتباع

العولمة فهم مصرون على إبقاء منهج صراع الحضارات، وإشعار الآخرين بنزعة التفوق والاستعلاء والاستبداد السياسي والتسلط العسكري، ولا سيما على الشعوب الضعيفة المقهورة تحت مظلة العولمة ودمقراطة العالم.

هذه بعض الفروق بين عالمية الإسلام وعولمة الغرب، والمستقبل مليء بمفاجآت وسلوكيات في غاية الغرابة والشذوذ من مروجي نظام العولمة، ستظهر تباعاً.

آيات السيف وعلاقتها بالإرهاب الذي يهدد الحضارة الإنسانية المعاصرة

إن مشروعية الجهاد في الإسلام عملاً بمقتضى الآيات الداعية للقتال أو آيات السيف يراد بها تحصين الأمة الإسلامية وعقيدتها وشعائرها من اعتداءات الآخرين، والحرص على ردّ العدوان، ودفع شر المعتدين، ومقاومة تدخلاتهم، وممارسة حق الدفاع المشروع عن مقدسات المسلمين ووجودهم وحماية أوطانهم وبلادهم وأعراضهم من مختلف أنواع الإساءة، وهذا حق طبيعي مشروع قديماً وحديثاً، ومنصوص عليه في ميثاق الأمم المتحدة. فإذا ما أزيلت أسباب الحرب، وزال الاحتلال، تحقق السلام والأمن، وساد الهدوء، وعمّ الأمن ديار المسلمين وغيرهم.

إن الباعث على القتال - كما قرر جمهور الفقهاء غير الشافعية[١] - إنما هو الحرابة والمقاتلة والاعتداء، وغاية القتال هي التوصل إلى إبرام المعاهدات السلمية مع غير المسلمين، وتوطيد دعائم السلام والأمن، فلو كان القصد من الدعوة إلى الجهاد ومقاتلة غير المسلمين هو حملهم على

(١) انظر فتح القدير ٤/ ٢٩١، بداية المجتهد ١/ ٣٧١، رسالة القتال لابن تيمية ص١١٦ وما بعدها.

الإسلام، وإزالة كفرهم، لما قبلت منهم المعاهدات الخارجية أو المحلية للعيش المشترك، أو تحقيق التعايش الديني والودي، وذلك بدليل بقاء غير المسلمين سواء في ديارهم أو في ديار الإسلام على دينهم، وتمكينهم من ممارسة حريتهم الدينية، وأداء شعائرهم كما هو معروف في منهج الإسلام، من عقود الأمان والهدنة والذمة (أي العهد).

والأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هو السلم وليس الحرب، بدليل ما قرره الإمام الشافعي أن الدنيا كلها في الأصل دار واحدة، وتقسيم الدنيا إلى دارين دار إسلام ودار حرب أمر طارئ[1]. وقال محمد ابن الحسن والشافعي بوجود دار ثالثة هي دار العهد. وقال الحنابلة[2]: الأصل في الدماء الحظر إلا بيقين الإباحة. وقال العلامة الكمال ابن الهمام الحنفي[3] في آية: ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ كَآفَّةٗ كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمۡ كَآفَّةٗۚ﴾ [التوبة: ٩/ ٣٦]: أفاد ذلك أن قتالنا المأمور به جزاء لقتالهم ومسبب عنه. وكذا قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ﴾ [البقرة: ٢/ ١٩٣] أي لا تكون فتنة منهم للمسلمين عن دينهم بالإكراه بالضرب والقتل.

وآيات كثيرة في القرآن تدعو إلى السلم، وتتجاوز مسألة الحرب الاستثنائية، منها: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ﴾ [الأنفال: ٨/ ٦١]، ﴿حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلۡحَرۡبُ أَوۡزَارَهَاۚ﴾ [محمد: ٤٧/ ٤]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةٗ وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٞ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٠٨]، ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَنۡ أَلۡقَىٰٓ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسۡتَ مُؤۡمِنٗا تَبۡتَغُونَ عَرَضَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا﴾ [النساء: ٤/ ٩٤]، ﴿فَإِنِ ٱعۡتَزَلُوكُمۡ فَلَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ وَأَلۡقَوۡاْ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ عَلَيۡهِمۡ سَبِيلٗا﴾ [النساء: ٤/ ٩٠]،

---

(١) تأسيس النظر للدبوسي ص٥٨.

(٢) القواعد لابن رجب ص٣٣٨.

(٣) فتح القدير ٤/ ٢٧٩.

﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٦٠/٨].

والسلم الصلح والسلام ودين الإسلام، واللفظ يشمل جميع معانيه التي يقتضيها المقام[١].

كل هذه الآيات تنحو منحى الاتجاه إلى أصل الطبيعي في العلاقات مع غير المسلمين وهو السلم، ولو كان الأمر هو العكس لما دعي المسلمون إلى التزام جانب السلام إن جنح إليه غيرهم، وأظهروا حسن نواياهم، وآثروا العيش بسلام مع المسلمين، ولو لم يكن منهم إيمان بالإسلام، وحينئذ فعلى المسلمين قبول السلم العادل والعزيز بكل أنواعه وأشكاله[٢]. لكن لا يجوز بحال إقرار الأعداء على اغتصابهم بعض أراضي المسلمين، وإنما يجب طردهم وإجلاؤهم.

وهكذا كانت سيرة النبي ﷺ وأقواله وأفعاله تؤثر السلام، مثل صلح الحديبية، وقوله: «لقد حضرت في دار عبد الله بن جدعان حلفاً[٣] ما أحب أن لي به حمر النعم، ولو أُدعى إليه في الإسلام لأجبت». وإعلانه للمسلمين فيما رواه البخاري ومسلم: «أيها الناس لا تتمنوا لقاء العدو، وسلوا الله العافية، فإذا لقيتموهم فاصبروا، واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف». أي في حال نشوب المعركة مع الأعداء، وهذا دليل واضح يدل على أن الرسول عليه الصلاة والسلام ينهى عن الرغبة في الحرب وتمنيها، حتى مع العدو، ويسأل الله تعالى أن يديم نعمة السلم والسلام على العالمين، ونهي النبي ﷺ عن قتال غير المقاتلين دليل آخر على أن الأصل هو السلم وليس الحرب.

---

(١) تفسير المنار ٤/ ٢٥٦.

(٢) تفسير القرطبي ٨/ ٤٠.

(٣) وهو حلف الفضول، ومثله حلف المطيبين.

ولم تكن الفتوحات الإسلامية كلها إلا لدفع الاعتداء من الروم والفرس، سواء في ديارهم الأصلية أو في البلاد الخاضعة لسلطانهم ونفوذهم، ويشمل ذلك بلاد الشام والعراق ومصر وبلاد الفرس وبلاد الروم وشمال إفريقية وغيرها.

وتقسيم الفقهاء العالم إلى دارين دار إسلام ودار حرب روعي فيه حالة الواقع، وليس تقسيماً شرعياً أو قانونياً مستمراً، فهو مجرد أثر من آثار الحرب أو قيام حالة الحرب.

وقول جماعة من الفقهاء أو أغلبهم: الأصل في العلاقات مع غير المسلمين هو الحرب، لم أر فيه دليلاً عليه من قرآن أو سنة، وإنما هو حكم زماني مؤقت(١).

والخلاصة

إن آيات السيف أو آيات القتال تقرر مبدأ مشروعية الجهاد، وفرضه في الإسلام لمقاومة العدوان، ودفع شر المعتدين، والدفاع عن النفس والبلاد والأوطان، وهذا حق طبيعي، ولا بد منه في مواجهة قوى الشر والاعتداء، كما نشاهد في كل زمان، ولا سيما في عصرنا هذا، حيث تتكالب قوى الاستكبار العالمي الغربي على المسلمين، وتتآزر فيما بينها في أحط صور النذالة والوحشية، عسكرياً وفكرياً وأخلاقياً، ومنها مسرحية الأقباط في كنيسة الإسكندرية المتهكمة على القرآن وعلى الإسلام، ومنها أيضاً الإساءة للنبي ﷺ خاتم النبيين، والذي احتضن

---

(١) السياسة الشرعية للشيخ عبد الوهاب خلاف ص٧٦ وما بعدها، نظرية السلام في الإسلام لشيخنا محمد أبو زهرة في منبر الإسلام، السنة ١٩، العقد الأول ص٣٣.

جميع ديانات السماء بالرسوم الساخرة في الدنمارك، ثم نشرها في اثنتين وعشرين دولة غربية حاقدة مثل النرويج وإسبانية وفرنسة، سواء اعتذروا منها أم لم يعتذروا، لأنه لا ينفع شيء بعد إهدار الكرامة الإسلامية والإساءة لكل المسلمين في العالم.

أما الإرهاب الذي هو ترويع الآمنين، وتخريب الديار، وتدمير الممتلكات بغير حق مشروع، سواء في بلاد المسلمين أو في بلاد غيرهم، فهو ليس جهاداً مشروعاً خلافاً لما يزعم القائمون به، وهم غير مجاهدين في ميزان الإسلام حين يوجِّهون أعمالهم المرتكبة ضد الآمنين، وإنما الجهاد المشروع هو قمع عدوان المعتدين، ومحاربة المحتلين، وهذا يعني أن هناك فرقاً واضحاً بين ممارسة حق المقاومة المشروع والإرهاب، وإن كان الأعداء يعممون الإرهاب حتى على أعمال المقاومة المشروعة، وزاد بهم الشطط أنهم يعدون كل مسلم إرهابياً، علماً بأنهم يمارسون إرهاب الدولة، وإرهاب الاحتلال، وإرهاب اللصوص.

إن حق المقاومة مشروع في الإسلام وفي كل الشرائع الإلهية والوضعية، ومنها ميثاق الأمم المتحدة.

أما الإرهاب في ميزان الإسلام الموجّه ضد الآمنين غير المحاربين فهو غير مشروع، وأما قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ [الأنفال: ٨/ ٦٠] فيراد بالإرهاب هنا المعنى اللغوي، ويقصد به إعداد القوة من أجل رد العدوان، وإشعار المعتدين بقوة المسلمين، وتربية الجيل على حمل السلاح، وأداء واجب الإعداد العسكري الضروري لكل أمة لمقاومة عدوان المعتدين، فهو إرهاب مشروع، وليس ممارسة لعمل عدواني.

فإن تجاوز الإرهاب حدود المقاومة المشروعة أو أسوارها، فيصبح ممنوعاً مذموماً وغير مشروع، كما أوضح النبي ﷺ في قوله: «لا يحل لمسلم أو يروِّع مسلماً»[(١)]. أي ولا غير مسلم، وقوله: «لا تروعوا المسلم، فإن روعة المسلم ظلم عظيم»[(٢)].

وإن مارس العدو الإرهاب، واحتل بعض بلادنا كالصهاينة والأمريكان والإنجليز والفرنسيين وحلفائهم، وجب علينا مقاومتهم ومعاملتهم بالمثل، لرد اعتدائهم وطردهم من الأوطان.

وأما إن قام بعض المسلمين في بلد إسلامي أو عربي بإرهاب أو ترويع أو تفجير، أو تدمير، فعلى الدولة مطاردتهم وعقابهم أو قتلهم دفعاً لشرهم، حتى يسود الأمن، ويعم السلم، ويتحقق الاستقرار والاطمئنان، لأنهم بفعلهم هذا يكونوا محاربين معتدين، ولا يعذرون في تأويلهم أو زعمهم مزاعم لم يثبت الدليل الشرعي الواضح عليها، بل ولم تحقق جرائمهم شيئاً للعدو الغاصب أو الدخيل، وإنما الضرر يقع بإخوانهم وعشيرتهم، وتلك خيانة، وفعلهم غدر وبغي وظلم، هداهم الله تعالى إلى سواء الصراط.

---

(١) أخرجه أحمد وأبو داوود عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، وهو حديث صحيح.

(٢) أخرجه الطبراني عن عامر بن ربيعة، وهو أيضاً حديث صحيح.

الأسلحة والأساليب المستخدمة والوسائل المحرمة في الحروب

«أسلحة الدمار الشامل»*

تمهيد

إن الحرب قديماً وحديثاً تتحكم فيها غالباً الأهواء والنزوات الطائشة والسلوكيات الحمقاء الهائجة، فهي في الغالب لا تحترم الأخلاق، ولا تلتزم بالقوانين والأعراف الإنسانية، لأن هدفها تحقيق النصر بمختلف الأسباب والوسائل، ونعاصر اليوم مثالين صارخين:

أولهما - حرب الصهاينة الوحشية المستمرة في فلسطين المحتلة ضد مواطنيها وسكانها العرب الأصليين، بما فيها من تدمير وتشريد ومصادرة وانتهاك لكل القيم الأخلاقية والإنسانية، من أجل تصفية الوجود العربي وتحقيق أطماع الصهيونية العالمية، بالتعاون مع أمريكا الظالمة وحليفتها

---

(١) مقدم إلى مؤتمر القانون الدولي الإنساني وتطبيقاته في الأراضي المحتلة. القاهرة ٥-٦ نيسان (أبريل) ٢٠٠٣م.

بريطانية التي زرعت «إسرائيل» في قلب فلسطين، لحماية المصالح الغربية في المنطقة.

وثانيهما - حرب أمريكا وبريطانية وأعوانهما ضد العراق التي بدأت في ٢٠/ ٣/ ٢٠٠٣م لحماية المصالح الصهيونية وإقامة إمبراطورية أمريكية في العالم بقيادة ما يسمى بالقطب الواحد بعد انهيار الشيوعية عام ١٩٨٩م فيما كان يسمى بـ «الاتحاد السوفياتي».

وغاية هذه الحرب العدوانية الشرسة وغير الشرسة تتمثل في الأمور التي أفصحت عنها تصريحات المسؤولين الأمريكيين وهي[١] :

- توفير الأمن الكامل والسلام والاعتراف المتبادل بين العراق و«إسرائيل».

- تجريد العراق وأية دولة عربية أو إسلامية من أية قوة تهدد الاستقرار الأمني لـ«إسرائيل». وهذا ما صرح به قبل أيام من الحرب على العراق وزيرُ الدفاع الإسرائيلي بأن إسرائيل تشرف على حرف سابعة تكسبها، للقضاء على قوة العمق الاستراتيجي العربي.

- تأمين الوجود المجاني للقواعد الأميركية في المواقع الاستراتيجية بالبلدان العربية والإسلامية.

- تأكيد دوران الدول العربية والإسلامية في فلك السياسة الأمريكية.

وهذه الغايات تنذر بأزمات وكوارث خطيرة على النظام العالمي، علماً بأنه تستخدم في هذه الحرب مختلف أنواع أسلحة الدمار الشامل التي تزعم أمريكا أنها تحارب من أجل نزعها من العراق تمهيداً لخطتها

---

(١) جريدة الوسط في البحرين، العدد (١٩٥)، الخنيس ٢٠ آذار (مارس) ٢٠٠٣م بعنوان: «أميركا المستفيد الوحيد من الحرب» ص٧.

المتقدمة المعلنة، فقد قصفت في مساء الجمعة ليلة السبت الواقع في ٢٢/ ٣/ ٢٠٠٣ ألف صاروخ في عملية الدهشة والصدمة والترعيب، ويسمح لربيبتها «إسرائيل» بامتلاك مختلف أنواع هذه الأسلحة بما فيها القنابل النووية والجرثومية وغازات الأعصاب المسمومة، فإن إسرائيل تمتلك مئتي رأس نووي أو قنبلة نووية.

وتستعمل الآن أمريكا في هذه الحرب قنابل اليورانيوم المحظورة دولياً والقنابل العنقودية ونحوها، كما استعملتها في حرب أفغانستان عام ٢٠٠١م.

فهل يمكن للدول المتحاربة المعاصرة أن تستيقظ في وجدانها الاعتبارات الأخلاقية والإنسانية، وتلتزم بوسائل وأساليب الحرب المشروعة، وتمتنع نهائياً عن المحظور والممنوع منها؟

إن هذا البحث يبين ما هو مشروع وغير مشروع أو محظور دولياً من هذه الوسائل والأساليب وأسلحة، في ثلاثة مطالب:

الأول - أهم قواعد الحرب في الإسلام.

الثاني - الأسلحة والأساليب المستخدمة والوسائل الجائزة.

الثالث - الأسلحة والأساليب المستخدمة والوسائل المحرمة.

المطلب الأول - أهم قواعد الحرب في الإسلام

نلاحظ فرقاً واضحاً بين أنظمة الحرب الدولية ونظام الحرب أو الجهاد في الإسلام، ففي الأولى في مجال العلاقات الدولية لا قانون بالفعل للحرب، ولا توجد قيود على استعمال وسائل القتال إلا قواعد الأخلاق، وهذه معايير مضطربة ولا ضوابط لها في الأعراف الدولية، لتأثر هذه المعايير بالأعراف المحلية والمصالح الذاتية التي لا تراعي

الدول المتحاربة اليوم سواها، فكثيراً ما تجاوزت هذه الدول المبادئ والقيم الإنسانية في معاملة غيرها، ولاسيما الضعفاء، ومايزال المنطق السائد أن الحق للقوة[١] كما لوحظ في الحربين العالميتين الأولى والثانية في نظرة ألمانيا النازية بزعامة هتلر للعالم، وكما هو مشاهد الآن في معاملة أمريكا وبريطانيا و«إسرائيل» سواء في أفغانستان عام ٢٠٠١م أو في العراق عام ٢٠٠٣م، أو في فلسطين المحتلة، وسواء في أفغانستان الذين أودعتهم أمريكا كالوحوش المفترسة في قاعدة غوانتانامو في كوبا، وأسرى العرب في سجون ومعاقل الصهاينة في فلسطين.

والْمُقَرُّ الثابت والدائم في الشريعة الإسلامية أن الحرب تخضع لقانون محترم في جميع الأحوال بنصوص شرعية، وينبع احترامها من أساس ديني محكم ومهيمن على أنواع التعامل والسلوك، سواء في حال القوة أو حال الغضب، بين المسلمين، وبالنسبة لغير المسلمين على السواء، دون تفرقة ولا تميز، ولا عنصرية ولا تعصب، ولا مجاملة لمسلم على حساب غيره، فالكرامة الإنسانية محترمة لقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ١٧/ ٧٠] والحق والعدل والمساواة أصول واجبة الاعتبار والالتزام، لقوله سبحانه: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰۖ﴾ [المائدة: ٥/ ٨][٢].

وقوله جل جلاله: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْۚ﴾ [الحجرات: ٤٩/ ١٣] وأوضح النبي ﷺ بقوله في حجة الوداع في صحاح الكتب الحديثية: «لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى»[٣].

---

(١) القانون الدولي العام، أ.د. محمود سامي جنينة: ص٣٨، ط ثانية.

(٢) أي لا يحملنكم بغض قوم وكراهيتهم على ترك العدل والحق وإلحاق الظلم بهم، فالعدل قاعدة عامة ملزمة، وأقرب لمرضاة الله وتقواه.

(٣) نص الحديث لدى مسلم والترمذي وغيرهما: «أيها الناس، إن ربكم واحد، وإن =

إن هذا السبق المدني والحضاري والإنساني لشريعة الإسلام واضح المعالم والتطبيق في الحروب الإسلامية كلها، خلافاً لما نجده في مدنية اليوم وسلوكيات الغرب، ولاسيما أمريكا وبريطانيا و«إسرائيل» وإيطاليا وهولندا وألمانيا وروسيا وغيرها من الدول القوية والمستكبرة والمتسلطة على الشعوب الضعيفة.

ومن قواعد الإسلام الحربية: ضرورة التفرقة بين الأشخاص والأموال، فالأعداء صنفان: محاربون أو مقاتلون، ومدنيون مسالمون لا يشاركون في الحرب برأي أو إمداد أو معونة أو قتال، وهؤلاء المدنيون لا يمسهم السوء أو الأذى والضرر إلا إذا دعت الضرورة الحربية القهرية وفي حدود الضرورة.

والحرب في ميزان الإسلام ظاهرة استثنائية ومشروعة للضرورة ولقمع الشر والعدوان، وليس قاعدة دائمة، ولا أسلوب معاملة عامة، ولها هدف محدد وغاية مقصودة، لا حياد عنها، وهي إما رد العدوان ودحر المعتدين، وإما استرداد حق مغتصب واستعادة ديار منكوبة وأموال منهوبة، وإما لمناصرة المستضعفين والمعاهدين، وإما لإحقاق الحق المعتدى عليه، ودفع الباطل وغلبة الشر السائد أو المبيَّت القائم على الحقد والبغضاء والاستكبار والاستعلاء، أو بغية التسلط على ثروات الآخرين وامتصاص دماء الضعفاء، ولا تشرع الحرب في الإسلام لمجرد التدخل في شؤون الآخرين من غير اعتداء أو تآمر، ودون مسوغات (مبررات) أو لأطماع مادية أو اقتصادية أو لتحقيق نزوة الشر والكر، وشهوة التسلط والتكبر والاستكبار، وحب الهيمنة والتفوق، وسلب الشعوب حرياتها، ومعاملة الآخرين بمكيالين أو ميزانين، كما نشاهد

= أباكم واحد، كلكم لآدم، وآدم من تراب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، ليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى».

اليوم في معاملة أمريكا للعرب والمسلمين، ومعاملتها المتميزة والمختلفة لـ «إسرائيل» أو الهند ضد المسلمين بالذات.

وأهم منطلقات أو قواعد الحرب في الإسلام: مراعاة الأنظمة الإنسانية المجردة، وقواعد الأخلاق الثابتة، والتزام قواعد الدين الإلهي الثابتة، ومنع الفساد والإفساد والتدمير والتخريب لغير ضرورة لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: ٢٨/ ٧٧].

ومن أهم قواعد الحرب وأساليب القتال في الإسلام ما يأتي:

١ - **احترام الكرامة الإنسانية**: للآية الكريمة: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ١٧/ ٧٠] ولأن الإنسان أخو الإنسان أحب أم كره، فليست قواعد الحروب مثل شريعة الغاب ووحوش البراري، وإنما هي ذات غاية شريفة، وإن كان الغرض منها قهر العدو وتحقيق النصر، فلا يصح في قواعد الأخلاق أو السلوك معاملة الآخرين معاملة غير كريمة أو غير إنسانية، ولا يلجأ إلى القتل الوحشي أو الدمار الشامل، ولا يجوز اللجوء إلى شيء من التمثيل والتشويه كقطع الأنوف والآذان وفقء العيون ونحوها، لأحاديث كثيرة في الموضوع، منها: «لا تمثلوا بآدمي ولا بهيمة»، «لا تمثلوا بشيء من خلق الله»، «لا تمثلوا ولا تقتلوا وليداً». ولا يلجأ إلى الإماتة بالتجويع والعطش، ولا إلى تشويه الجثة وتقطيع الأعضاء بعد الموت.

٢ - **التزام الأخلاق والفضيلة**: فلا يقتل غير المقاتلين، ولا يحل التخريب والتدمير إلا لضرورة حربية، ولا القتل الجماعي، أو الموت البطيء، أو استعمال النار أو الحرائق أو القنابل النووية أو قنابل النابالم أو رصاص دمدم، أو القنابل العنقودية ذات الشظايا المنشطرة أو قنابل الأورانيوم أو الحرب الجرثومية أو غار الأعصاب، إلا معاملة بالمثل،

ولا تنتهك الأعراض أو يعتدى على النساء والأطفال وإن تورط العدو بشيء من ذلك، لأن الأعراض حرمات الله تعالى لا تباح بحال، ولا يختلف حكم التحريم فيها باختلاف الأشخاص والأجناس والألوان والأديان، قال الخليفة عمر لسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهما: «آمرك ومن معك أن تكونوا أشد احتراساً من المعاصي منكم من عدوكم، فإن ذنوب الجيش أخوف عليهم من عدوهم، وإنما ينصر المسلمون لمعصية عدوهم لله، ولولا ذلك لم تكن لنا قوة بهم، لأن عدونا ليس كعدوهم، ولا عدتنا كعدتهم، فإن استوينا في المعصية كان لهم الفضل علينا، وإن لا ننصره عليهم بفضلنا لم نغلبهم بقوتنا..».

٣ - **المعاملة بالمثل**: يراعى الأخذ بهذا المبدأ في معاملة الأعداء حيث لا يتصادم ذلك مع قواعد الفضيلة وسموّ الإسلام، للقاعدة الإسلامية «عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به» وحتى لا يسترسل العدو في أعمال شنيعة لا يجد لها رداً أو صداً، فإن ارتكب العدو ما يخل بالمروءة أو فعل ما لا يحقق نفعاً، لا نتورط بمثل فعله ترفعاً وتسامياً، وإظهاراً لفضل الإسلام وسمو رسالته، وتعليمه البشرية أصول الأخلاق والآداب الحميدة.

فإذا مثَّل الأعداء بقتلانا لا نمثِّل بقتلاهم، ولكن إذا استخدموا سلاحاً مدمراً ممنوعاً في النظام الإلهي أو البشري، قابلناهم بالمثل، ليقلعوا عن أفعالهم الذميمة أو المنكرة، فإن البادئ أظلم، وعلى الباغي تدور الدوائر.

المطلب الثاني - الأسلحة والأساليب المستخدمة والوسائل المباحة

إذا انفرد المقاتلون أو الجيش المحارب بالقتال وتميزوا عن غيرهم من المدنيين، جاز استعمال كل ما هو مشروع ليس فيه تدمير شامل ولا

إفناء عام للبشر، ولا إبادة للنوع البشري أو إعدام لقابلية الحياة الطبيعية في المستقبل، هذا هو المبدأ العام أو القاعدة في الجملة.

ومع ذلك نجد لفقهائنا رأيين في وسائل الحرب المادية:

الرأي الأول لفقهاء الحنفية والشافعية، والحنابلة في المعتمد من الروايتين عند الإمام أحمد(١) :

وهو أنه يستعان على الأعداء بكل وسيلة تؤدي إلى كسر شوكتهم وإهدار قوتهم، سواء أكانت الوسيلة شديدة أم خفيفة، لكن استعمال الأشد مع إمكان تحقيق المقصود بالأخف فيه كراهية، لأنه إفساد في غير محل الحاجة، كما قال الكمال بن الهمام. ومعنى هذا إعطاء الحرية للمقاتل في قهر عدوه بأية طريقة كالسلاح الأبيض، والآلات الثقيلة في البر والبحر والجو من مجانيق في الماضي وقذائف نارية، وصواريخ، وقنابل ونحوها، حتى تسميم العدو بمثل قاذفات اللهب أو الغازات السامة، حتى وإن منع ذلك نظرياً في العرف الدولي الحاضر، فالعمل جارٍ على خلافه، كما نشاهد الآن في «الحرب على العراق» من أمريكا وبريطانيا.

لكن لا يجوز في رأي الشافعية والحنابلة وغيرهم تحريق أحد من العدو بالنار، لا حياً ولا ميتاً، لقوله ﷺ: «لا تعذِّبوا عباد الله بعذاب الله»(٢).

الرأي الثاني للمالكية وفي رواية عن أحمد(٣): ليس للمقاتل حرية الاختيار في وسائل قهر العدو، فلا تحرَّق حصونهم بالنيران، فإذا خيف

---

(١) فتح القدير ٤/ ٢٨٦، ط التجارية بمصر، الأحكام السلطانية للماوردي: ص٤٩ وما بعدها، ط صبيح، الأحكام السلطانية لأبي يعلى، ط البابي الحلبي: ص٣٤.

(٢) أخرجه أبو داود والترمذي والحاكم من حديث ابن عباس رضي الله عنهما بلفظ: «لا تعذبوا بعذاب الله» وهو حديث صحيح متفق على العمل به لدى الأئمة المجتهدين.

(٣) الشرح الكبير للدردير مع حاشية الدسوقي ٢/ ١٧٧، أبو يعلى، المرجع السابق.

على المسلمين، أو تعيَّنت النار سبيلاً لقهر العدو، ولم يوجد غيرها، أو بدأ بها العدو، جاز استعمال النار للضرورة الحربية حينئذ، أو قصاصاً، أي معاملة بالمثل.

وهذا اتجاه معتدل، يحد من حرية المقاتلين في تخير وسائل القتال، وهو ما اعتمدته الدول الحديثة في مؤتمر بروكسل سنة ١٨٧٤م، ثم نص عليه في لائحة الحرب البرية (م٣٢) ومضمونها: تحريم الوسائل المخالفة للشرائع المدنية والمنافية للعواطف الإنسانية.

ويترتب على ذلك أن الوسائل المشروعة في القتال هي ما يأتي:

- **السلاح الأبيض** من خناجر وسيوف ونبال وسهام ونحوها كما كان شائعاً في الماضي، وهو جائز بلا خلاف، لقولهﷺ: «الجنة تحت ظلال السيوف»[١] وقوله: «جعل رزقي تحت ظل رمحي»[٢].

- **القذائف الثقيلة** بالمجانيق في الماضي[٣]، وقاذفات القنابل والصواريخ وغيرها من وسائل الحرب الجوية والبرية والبحرية التي اعترف بها دولياً سنة ١٩١١م، بشرط احترام القواعد العامة للحرب، فلا تستخدم مثلاً لإرهاب السكان المدنيين وإزعاجهم، ولا يلجأ إلى القنابل العنقودية وقنابل الأورانيوم والنابالم ونحوها مما لا يتورع منه الصهاينة في فلسطين وغيرها، وقوات أمريكا وبريطانيا في أفغانستان والعراق الآن.

- **التغريق بالماء** ونحوه من وسائل الحرب البحرية، ولا مانع أيضاً من **قطع المياه** لحمل جند العدو على التسليم، لكن لا يجوز تسميم الماء لأنه يقتل الأبرياء وآلاف المدنيين.

---

(١) رواه الحاكم عن أبي موسى الأشعري، لكنه - وربما كان خطأ مطبعياً - كما ذكر السيوطي ضعيف، والواقع أنه صحيح فيما روى مسلم عن عبد الله بن أبي أوفى.
(٢) رواه أحمد في مسنده وأبو يعلى والطبراني عن ابن عمر رضي الله عنهما.
(٣) المجانيق جمع منجنيق: آلة حربية كانوا يرمون بها الحجارة كالرافعات اليوم.

ولا بأس في شرعنا فيما أقرته القواعد الدولية الحديثة من تحويل الأنهار ومجاري المياه وتجفيف الينابيع، لأنه يؤدي إلى إخلاء العدو مراكزه، وقد حوَّلت ألمانيا مجرى أحد الأنهار في جنوب إيطاليا في الحرب العالمية الثانية، وقطعت قوى العدوان الثلاثي (بريطانيا وفرنسا وإسرائيل) عام ١٩٥٦ المياه عن مدينة بور سعيد في مصر.

لكن طلبت اتفاقية سنة ١٩٠٧ن (م١٦) من الدول المتحاربة أن تقوم بعد كل معركة بقدر ما تسمح الظروف بالبحث عن منكوبي الغرق والمرضى والجرحى وأن تحميهم من النهب وسوء المعاملة[١].

- **أنواع الحصار والتدمير والتخريب**: هذه الوسائل جائزة في فقهنا وفي القانون الدولي إما لغرض حربي براً وبحراً، حتى يصل الإمداد إلى جنود العدو، فيضطروا إلى التسليم، وإما لغرض اقتصادي للتضييق على العدو، وإرباك مخططاته وإضعافه، لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾ [التوبة: ٩/ ٥] وحاصر النبيﷺ طوائف اليهود في المدينة، لعدوانهم على المسلمين، في مدة ست ليال لبني النضير، وخمس عشرة ليلة لبني قينقاع، وخمس وعشرين ليلة لبني قريظة[٢]، وحاصر المسلمون حصون خيبر، وافتتحوها حصناً حصناً، وكان آخر حصونهم فتحاً حصني الوَطيح والسُّلالم، حتى تم الفتح بعد بضعة عشرة ليلة[٣]، وحاصر الرسولﷺ أيضاً أهل الطائف سنة ثمان هجرية مدة أربعين يوماً كما جاء في البخاري ومسلم، ثم انصرف عنهم، لأنهم كانوا قد أعدوا في حصنهم ما يكفي لحصار سنة، كما ذكر أصحاب المغازي، ورماهم الرسولﷺ بالمنجنيق،

---

(١) مذكرات الدكتور محمود سامي جنينة: ص١٢١، ١٢٢.

(٢) سيرة ابن هشام، ط البابي الحلبي بمصر ٢/ ٢٣٥.

(٣) المرجع السابق ٢/ ٣٣٠، ٣٣٢.

وأمر بقطع أعناب ثقيف، ثم دعا لهم بقوله: «اللهم اهد ثقيفاً، وأْتِ بهم»[١].

ويجوز الحصار الاقتصادي بدليل فعل المسلمين بأمر نبيهم بالتعرض قبل موقعة بدر الكبرى بقافلة أبي سفيان القادمة من الشام والمحملة بالطعام[٢].

ولفقهاء الإسلام[٣] **ثلاثة آراء في التدمير والهدم والتخريب**، فيرى الحنفية: أنه لابأس بإحراق حصون العدو بالنار، وإغراقها بالماء وتخريبها عليهم، وقطع أشجارهم، وإفساد زروعهم، وذبح حيواناتهم، ونصب المجانيق على حصونهم وهدمها، لقوله تعالى: ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الحشر: ٥٩/٢] ولأن في جميع ذلك قهر العدو وكسر شوكته وتفريق جمعه، وتلك هي ضرورة حربية.

ويرى المالكية والشافعية والظاهرية: أنه يجوز تخريب وهدم منازل العدو والتحريق والتغريق، ولكن لا يقطع النخل والأشجار إلا للأكل أو لمصلحة حربية، كإضعافهم والغلبة لهم، أو لمصالحتهم سلماً، فإن لم تتوافر مصلحة، وكان الفعل عبثاً فلا يجوز، وفي العهد النبوي قطعت كروم أهل الطائف فأسلموا، وقطعت نخيل بني النضير.

لكن لم يجز المالكية التحريق بالنار إلا إذا لم يكن غيرها وخيف من الأعداء.

ويرى فقهاء الحنابلة وهو رأي أبي بكر الصديق وأبي ثور

---

(١) المرجع نفسه ٢/٤٧٨، ٤٨٣، ٤٨٨.

(٢) المرجع نفسه ١/٦٠١-٦٠٤.

(٣) البدائع للكاساني ٧/١٠٠ وما بعدها، الشرح الكبير للدردير ٢/١٧٧، المهذب للشيرازي ٢/٢٥١، ٢٥٧، المحلى لابن حزم ٧/ف٩٢٤، الموطأ لمالك بشرح الزرقاني ٣/١٢، المغني ١٠/٥٠٦ وما بعدها.

والأوزاعي: أنه لا يجوز التخريب والتحريق والهدم وقطع الأشجار المثمرة، بدليل ما جاء في وصية أبي بكر ليزيد بن أبي سفيان:

«وإني موصيك بعشر: لا تقتل امرأة ولا صبياً ولا كبيراً هرماً، ولا تقطعن شجراً مثمراً، ولا تخربن عامراً، ولا تعقرن شاة ولا بعيراً إلا لمأكلة، ولا تحرقن نخلاً ولا تغرِّقنه، ولا تغلُل ولا تجبن»(١).

المطلب الثالث - الأسلحة والوسائل والأساليب المادية المحرمة

كل ما يترتب عليه تدمير عام، أو نشر وباء شامل، أو إضرار دائم بالبيئة للإنسان والنبات والحيوان، أو قتل جماعي يعم المحاربين وغيرهم كالقنابل النووية وغاز الأعصاب والمواد الكيماوية والبيولوجية وأنواع المستحضرات الجرثومية ونحوها من أسلحة الدمار الشامل يكون محظوراً في الإسلام وكذا في القانون الدولي، إلا لضرورة قصوى، على سبيل المعاملة بالمثل، ولكن ذلك لا يتفق مع مبادئ الرحمة العامة التي جاء الإسلام من أجلها في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ٢١/١٠٧]، وقولهﷺ: «إن الله كتب الإحسان على كل شيء فإذا قتلتم فأحسنوا القِتْلَة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة»(٢).

وفي معاهدات نزع السلاح سنة ١٩٣٠ بين الدول الحديثة حرمت الحرب البكترولوجية أو البيولوجية والغازات السامة أو الخانقة وجميع أنواع المستحضرات الكيمياوية والسوائل، مثل الجمرة الخبيثة وغيرها من جميع المواد المماثلة، لأنها تتجاوز ساحات الحرب إلى المدنيين، ولمخاطرها المستقبلية، وإضرارها بالبيئة وقتل الإنسان والحيوان، وإصاباتها الدائمة، وإحداثها أشنع المميتات.

---

(١) نيل الأوطار للشركاني ٧/٢٤٨ وما بعدها.

(٢) رواه الجماعة (أحمد وأصحاب الكتب الستة) إلا البخاري عن شداد بن أوس رضي الله عنه.

■ خدع الحرب

اتفق التشريعان الإسلامي والوضعي إجمالاً على أن للدول المتحالفة استعمال أنواع الحيل، والخداع المشروع لتحقيق الظفر، قال النووي: اتفق العلماء على جواز خداع الكفار في الحرب، كيف أمكن الخداع، إلا أن يكون فيه نقض عهد أو أمان، فلا يحل[١].

واستدل علماؤنا على ذلك بالحديث النبوي: «الحرب خُدْعة»[٢] وقرر ابن خلدون[٣] أن أكثر ما تقع الهزائم به، ويحقق النصر الحربي هو: استعمال وسائل خفية وأسباب نفسية من الحيل والخداع، أو أمور سماوية من الرعب والخذلان الإلهي، وهو معنى قوله ﷺ: «نصرت بالرعب مسيرة شهر»[٤].

والخدع الجائزة شرعاً كثيرة تتغير بحسب الظروف في كل زمان ومكان، منها:

١ - **الكمين**: هو خدعة جائزة وشائعة في الإسلام والقانون الدولي الحديث، وليس فيه غدر، لأنه لا يكون إلا بأن يحدث الاستخفاء في مكمن بحيث لا يفطن لهم، ثم ينهضون على العدو على غفلة منهم، ومشروعيته لدينا لأن الرسول ﷺ أقرَّ ما فعله عبد الله بن أبي حَدْرد وصاحباه في سريتهم، لقتل رفاعة بن قيس الجُشَمي، إذ كمنوا في موضع ليلاً، وانتظروه حتى قدم آخذاً سيفه، فشدوا عليه وقتلوه، وجاؤوا برأسه[٥].

---

(١) شرح صحيح مسلم للنووي ١٢/ ٤٥.

(٢) رواه البخاري ومسلم والترمذي من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه.

(٣) مقدمة ابن خلدون: ص٢٧٧.

(٤) حديث متواتر رواه البخاري ومسلم والنسائي من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه، مطلعه: (أعطيت خمساً لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي: نصرت بالرعب مسيرة شهر..).

(٥) سيرة ابن هشام ٢/ ٦٣٩ وما بعدها.

وتضعضع المسلمون يوم حنين، على الرغم من كثرتهم وقول بعضهم «لن نغلب اليوم من قلة» بسبب كمناء هوازن في شعاب الوادي وجوانبها، ثم شدَّت الكتائب على المسلمين شدة رجل واحد، فولوا مدبرين[١].

قال أبو بكر بن العربي: إن الخديعة المشروعة في الحرب تكون فيما تكون بالكمين يُعدّه الجيش[٢].

٢ - **الألغام**: الألغام الحديثة البرية والبحرية العائمة أو تحت الماء لتدمير الغواصات وغيرها يجوز استعمالها شرعاً وقانوناً، مثل بقية أنواع الأسلحة النارية الأخرى، إذا لم تضر بالمدنيين أو المسالمين لنا، ولم تكن في البحار العامة، فإذا كانت مزروعة في مياه العدو أو في مياه الدولة الأقليمية، فلا مانع منها.

وهذا شبيه بقرارات مجمع القانون الدولي العام التي صيغت منها لائحة أكسفورد سنة ١٩١٣، وحرمت المادة (٢٠) وضع الألغام البحرية في البحار العامة، وأباحت المادة (٢١) للدول المتحاربة وضع الألغام في مياهها الإقليمية ومياه عدوها، وشرطت المادة (٢٢) أن يكون بث الألغام أمام شواطئ العدو لغرض حربي.

٣ - **تفريق صفوف العدو**: هو عمل مشروع أيضاً في الإسلام والقانون الدولي، لأنه نوع من أنواع الكيد للعدو، وقد استطاع نُعيم بن مسعود الأشجعي الذي أسلم يوم الخندق (وقعة الأحزاب سنة ٥هـ) أن يفرِّق بين يهود بني قريظة وقبائل غطفان وقريش، حيث طلب من هؤلاء أن يأخذوا رهائن من اليهود، توثقاً من خوض الحرب، وأقنع اليهود بأن قريشاً وغطفان يريدون أخذ الرهائن لقتلهم[٣].

---

(١) المرجع السابق ٢/ ٤٤.

(٢) عارضة الأحوذي شرح الترمذي ٧/ ١٧١.

(٣) سيرة ابن هشام ٢/ ٢٢٩ وما بعدها، زاد المعاد لابن القيم ٢/ ١١٨.

واستخدم الرسول عليه الصلاة والسلام الإغراءات المالية لزرع الشقاق والخلاف في صفوف العدو في وقعة الخندق، فعرض على عُيينة بن حصن، وهو زعيم غطفان يومئذ ثلث ثمر نخل المدينة، على أن يخذِّل الأحزاب، وينصرف عن المدينة بمن معه[١].

٤ - **الحرب النفسية أو المعنوية أو حرب الأعصاب**: هذا عمل مشروع في الإسلام والقانون الدولي أيضاً، لأنه من وسائل الكيد للعدو، إذا خلا من الغدر، وقد رخص الرسولﷺ في الكذب أثناء الحرب، ولأن «الحرب خدعة». فكل ما يؤدي إلى إضعاف الروح المعنوية للعدو من أقوال وأفعال، ولو كان طابعها الكذب والتضليل، يكون جائزاً.

ومن أمثلته: أن الرسولﷺ أمر مَعْبد بن أبي معبد الخزاعي الذي أسلم يوم موقعة أحد أن يلحق بأبي سفيان فيخذِّله، وقال له: محمد وأصحابه قد تحرقوا عليكم، وخرجوا في جمع لم يخرجوا مثله أو لم مثله قط[٢].

وفي غزوة مؤتة[٣] سنة ٨هـ حينما تسلَّم خالد بن الوليد قيادة الجيش، وكانوا ثلاثة آلاف والروم ما بين ٤٠ - ١٠٠ ألف بعد قتل ثلاثة قادة، غيَّرَ في ترتيب الجيش، فجعل المقدمة مؤخرة، والميمنة ميسرة، فانخدع الروم وظنوا أنه قد جاء مدد، فرُعبوا وانهزموا[٤]، فكانت هذه مكيدة حربية اعتبرها الرسولﷺ نصراً حربياً. وفي فتح مكة سنة ٨هـ أمر النبي عليه الصلاة والسلام بإيقاد نيران عظيمة في «مَرّ الظهران» على الجبال

---

(١) زاد المعاد ٢/١١٨.

(٢) الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البر ٣/١٤٢٨ وما بعدها.

(٣) أرض بالبلقاء في جنوب الأردن، فيها الآن جامعة مؤتة قرب أضرحة شهدائها الأبرار.

(٤) زاد المعاد ٢/١٥٨.

ليوهم قريشاً بكثرة عَدد الجيش الإسلامي، حتى قال أبو سفيان قبل إسلامه: ما رأيت كالليلة نيراناً قط ولا عسكراً. وقال أيضاً للعباس بن عبد المطلب عم النبي، حينما عرضت جيوش الرسولﷺ من القبائل أمامه: «لقد أصبح مُلك ابن أخيك الغداة عظيماً» فقال العباس: يا أبا سفيان: إنها النبوة، قال: فنعم إذن[١].

فهذا نوع من الإعلام المضلِّل لاستدراج العدو، وإيهامه بكثرة عدد الجيش وقوته وكثافة صفوفه وغير ذلك من الخدع الحربية.

ألوان الخداع

الخداع مشروع في الحرب. لكن هناك أنواع ممنوعة وأخرى جائزة كما تقدم.

أمثلة من أنواع الخِدَع الممنوعة

هناك أمثلة ممنوعة في الإسلام والقانون الدولي على الخدع الممنوعة، منها: **التظاهر بالتسليم أو بطلب المفاوضة**، مثل رفع الراية البيضاء، أو وضع علامة الهلال الأحمر، بقصد التسليم أو المفاوضة، وهذا نوع من الغدر أو الخداع، بل توعد الخليفة عمر بقتل خائن الأمان، فقال: «والذي نفس عمر بيده، لو أن أحدكم أشار بإصبعه إلى مشرك، ثم نزل إليه على ذلك، ثم قتله، لقتلته»[٢].

ومنها **ارتداء أزياء العدو**: هو ممنوع أيضاً في الإسلام، لأنه إقرار ضمني أو تأمين بالإشارة، لما عليه حال العدو. وقد نصت المادة ٢٣/ ٦

(١) البداية والنهاية لابن كثير ٤/ ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٢، سيرة ابن هشام ٢/ ٤٠٢-٤٠٤.
(٢) رواه أبو سلمة، شرح العيني على البخاري ١٥/ ٩٤، شرح الزرقاني للموطأ ٢/ ٢٩٦.

من لائحة الحرب البرية بين الدول على أن «من الخدع غير الجائزة استعمال جيش العدو لرتب الفريق الآخر، أو حمل شاراته أو رفع عَلَمه، وأن من الواجب أثناء الحرب أن يتبين كل من الفريقين بوضوح تام أي الأفراد ينتمي إليه، وأيهم ينتمي إلى عدوه».

وكذلك محاكاة العدو في نداءاته: شيء ممنوع عند بعض فقهاء القانون الدولي، لمنافاته مع مصالح الحرب، ويمنع ذلك أيضاً في الإسلام، لأن تقليد النداء، فيه تأمين رمزي أو ضمني، له قوة التأمين القولي الصريح.

هذه هي أهم أحكام الأسلحة والأساليب المستخدمة المشروعة منها، والوسائل المحرمة، يتبين منها سبق الإسلام إلى كثير من الأحكام التي يراعى فيها الاعتبارات الإنسانية والأخلاقية والمصالح الحربية المشروعة.

العلاقات الدولية واحترام العهود والمواثيق في الإسلام*

تـقـديم

إن واقع العلاقات الدولية المعاصرة بين المسلمين وغيرهم ليس ذا صفة حسنة، لأن هذه العلاقات تميزت بالاضطراب والقلق، واهتزت معايير الاحتكام فيها، وحار المفكرون والعقلاء في شأنها، فبدلاً من ضرورة تنميتها والتزامها وتتويجها بقيم الحق، والعدل، والسلام، والاعتدال، واحترام العهود والمواثيق، وأصول الأخلاق، ورعاية حقوق الإنسان سواء للفرد والدولة، واستقلال الأوطان، والدفاع المشروع عنها، وموازين الشرعة الإلهية والدولية، أصبحت هذه القيم تتعرض للهزات والنكسات، والعودة إلى الوراء، والاغترار بالقوة الجبارة، والاتصاف بالاستكبار العالمي، وسيطرة الأهواء والنزعات الخاصة، والتفسيرات الغريبة، والعصف بكل ما ورثته الإنسانية، وقرره الحكماء، وأكدته التجارب العلمية، واستفاده البشر قاطبة من هدي الوحي الإلهي ورسالات الأنبياء الخالدة.

---

* بحث مقدم إلى المؤتمر الإسلامي الدولي في المملكة الأردنية الهاشمية - عمان، مؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي، ٢٧-٢٩ من جمادى الأولى ١٤٢٦هـ الموافق ٤-٦/ تموز (يوليو)/ ٢٠٠٥م.

وكأن الحق صار باطلاً، والعدلَ ظلماً، والاعتدالَ تهوراً، والسلامَ بطشاً وحرباً مسعورة، والاستقلالَ تبعية، ومقاومةَ المحتل إرهاباً، والعهودَ والمواثيقَ حبراً على ورق، والأخلاقَ والفضائلَ رذائلَ وعيوباً، والمواثيقَ والمفاهيم الدولية غائبةً عن الوعي والحسّ، وحقوقَ الإنسان مهدورةً أو مجرد شعارات لحماية مصالح وأطماع الأقوياء والمستكبرين والمتهورين، والحوار الحضاري المتعدد الأنحاء أضحى صراعاً عنيفاً وتوتراً موجّهاً.

ولم يعد هناك أي تقديس للمفهوم الديني الصحيح، وأصبحت المقدسات والمعابد مجرد مبان حجرية لا حرمة لها ولا اعتبار أو احترام لروادها إلا في أذهان أتباعها، لأن العداء الديني، والتعصب الممقوت، والأحقاد السوداء طمس الحقائق كلها، وأعلن المخربون والمدمرون ودعاة الإباحية والفوضى بكل وقاحة أن هذه المقدسات لا قيمة لها، فليس لها في أنظارهم أي تقديس أو تعظيم وحماية.

فهل من صحوة تعيد الحق لنصابه، والأوطان لأهلها، والكرامة الإنسانية للشعوب المستضعفة، وتصان بها الثروة لأصحابها؟!

أو هل يبقى النفوذ والسيطرة والاستعلاء لمن يملك القوة وحدها، ويزيِّف المعايير، ويقلب المفاهيم، ويفسر المبادئ لصالحه وأعوانه؟

نحن المسلمون المؤمنون إيماناً ثابتاً راسخاً كالجبال الشامخة بأن هذه الهزة العنيفة الآنية للعلاقات الدولية، ولاسيما بين المسلمين وغيرهم مجرد غمامة سوداء، لابدَّ من أن تزول، فإن الخلود والبقاء للحق لا للباطل، وللصدق لا للكذب، وللعدل لا للظلم، وللإيمان بالله الواحد القهار لا للشيطان والإلحاد والضلال والأهواء.

ويقيننا ثابت قاطع بأن العلاقة بين المسلمين وغيرهم، إن اعتراها شيء من التشويه والتزييف والأباطيل، فإن كل ذلك غبار لا يحجب ضوء الشمس الساطعة.

إننا جازمون بأن كل علاقة اجتماعية وإنسانية كريمة سوف يكتب لها النصر والبقاء، وهذا ما يدعونا إلى صياغة واضحة للعلاقات الدولية بين المسلمين وغيرهم، من خلال التصورات والمنطلقات الإسلامية والثوابت الإلهية، ويكون التعرف على المحاور العلمية في هذا البحث سهلاً فيما يأتي:

- نمط العلاقات الدولية في العصر الحاضر.
- طبيعة العلاقات الخارجية في ضوء الإسلام.
- ضرورة تنمية العلاقات الدولية وتصحيحها بما يحقق الخير للإسلام والإنسانية.
- وجوب احترام العهود والمواثيق في الإسلام ومقارنته بالأعراف الدولية السائدة.

نمط العلاقات الدولية في العصر الحاضر

فكرة العائلة أو الأسرة الدولية تحددت منذ مؤتمر وستفاليا سنة ١٦٤٨م عقب انتهاء العصور الوسطى ١٤٥٣م، وكانت مقصورة في أول الأمر على دول غرب أوروبة، ثم انضمت إليها سائر الدول الأوربية المسيحية، ثم شملت الدول المسيحية غير الأوروبية، ثم اتسعت في سنة ١٨٥٦م، فشملت تركية - الدولة الإسلامية، ودولاً أخرى غير مسيحية وإنما هي بوذية كاليابان والصين، أو هندوسية كالهند.

وأركان الدول الحديثة ثلاثة: الإقليم أو الوطن، والشعب، والسيادة العليا السياسية أو السلطة، فصارت الإقليمية ذات الحدود المعيَّنة في أرض محدودة، هي السمة البارزة لهذه الدول، وتتطلب الاعتراف بها أو إقرار الدول المنضمة لهيئة الأمم المتحدة بها، وعددها الآن (١٦٥)، دولة منها (٥٦) دولة إسلامية.

ويتضمن الاعتراف بكل دولة ناشئة احترام استقلالها ومنع الاعتداء عليها، ولها الحق لمقتضى ميثاق الأمم المتحدة الدفاع عن شعبها وأراضيها، فذلك حق من حقوق الدولة الطبيعية المعترف بها في القانون الدولي المعاصر، وهي حق البقاء وحق الدفاع الشرعي، وحق المساواة وحق الحرية، وحق الاحترام المتبادل[١].

وقد قبلت الدول الإسلامية بهذه الحقوق، وانضمت إلى الأمم المتحدة، ولم يعد مشروعاً لأية دولة الاعتداء على أراضي دولة أخرى أو ضم أراضيها بالقوة أو الاحتلال العسكري، إلا إذا أقرت الجمعية العامة للأمم المتحدة أو مجلس الأمن الذي يهيمن عليه الدول دائمة العضوية والتي لها حق الفيتو (النقض)[٢] مشروعية التدخل للسلامة الإجماعية أو الدفاع عن الإنسانية في حالة اضطهاد دولة للأقليات من رعاياها[٣]. وليس منها الآن احتلال أفغانستان أو العراق أو فلسطين.

وليس الجهاد المفروض في الشريعة الإسلامية أو حق المقاومة في حالات ثلاثة إلا صورة من صور الدفاع المشروع، وهذه الحالات هي:

أ- حالة الاعتداء على دعاة الإسلام، انطلاقاً من مبدأ أو حق الحرية الدينية المعترف به دولياً في ميثاق الأمم المتحدة، وهو المصرح به في القرآن الكريم: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّۚ﴾ [البقرة: ٢/٢٥٦].

ب- الحرب لمناصرة المظلومين أو المستضعفين، وليس هذا تدخلاً في شؤون الغير، لأن التدخل اعتداء، والاعتداء محرم دولياً، لأن هذا

---

(١) القانون الدولي العام، أ.د. علي أبو هيف ٢٠٦.

(٢) وهي أمريكا الشمالية (الولايات المتحدة) وروسية (الاتحاد السوفياتي سابقاً) وبريطانية، وفرنسة، والصين الشعبية الآن، والصين الوطنية سابقاً.

(٣) أصول القانون الدولي أ. د. حامد سلطان، وعبد الله العريان ٥٨٣، أبو هيف، المرجع السابق.

التدخل مشروع في حال الدفاع عن الإنسانية، كما تقدم، أو عن الحقوق المغتصبة، أو بسبب الاعتداء على رعايا الدولة أو الشعب المقهور كأهل فلسطين.

جـ- الدفاع عن النفس أو الوطن، أو لصد عدوان أجنبي غير مشروع، أو احتلال بعض أراضي الدولة أو محاولة طرد السكان الأصليين من ديارهم وممتلكاتهم.

وتدخل هذه الحالات في مشتملات الآية القرآنية: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ٢/ ١٩٠].

طبيعة العلاقات الدولية الحديثة:

العلاقات الدولية بين مجموعة الدول الحديثة قائمة على أساس من الاعتراف بالدولة، والاحترام المتبادل، ولكل دولة حق المساواة مع الدول الأخرى، ولها سيادة أو سلطة عليا على أراضيها وشعبها، وفيها سلطات ثلاث: تشريعية وقضائية وتنفيذية[١]، ويعني ذلك الاعتراف باستقلال كل دولة على حدة، ولا يسمح لأية دولة بالتدخل في شؤون دولة أخرى، ويكون الاستعمار البغيض مرفوضاً جملة وتفصيلاً، وإنما لابدَّ من احترام مقتضيات السلم والأمن الدولي، وهذه نظرة حضارية رفيعة، وإنسانية رشيدة، ولها أهميتها الملموسة من أجل رقي واستقرار الشعوب والأمم، وتمكين كل دولة من حل مشكلاتها وقضاياها بنفسها.

---

(١) السيادة: خاصية أو صفة تنفرد بها السلطة السياسية في الدولة، ومقتضاها أن سلطة الدولة سلطة عليا لا يسمو عليها شيء، ولا تخضع لأحد، وهي سلطة أصلية لا تستمد وجودها من سلطة أخرى، ولها مظهران: أحدهما السيادة الخارجية المرادفة للاستقلال، والثاني السيادة الداخلية وهي سلطة الأمة في تنظيم شؤونها الداخلية الخاصة.

وتهيئة هذا المناخ السلمي والأمني يجعل العلاقات الدولية الخارجية قائمة على أساس من التعاون والتضامن والتكافل بين الأقوياء والضعفاء، والإسهام في مساعدة أية دولة تتعرض لكوارث طبيعية من زلازل وبراكين وأعاصير وفيضانات وأمراض فتاكة وغير ذلك.

وهذا ما قرره القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾ [الحجرات: ٤٩/ ١٣].

ويؤكد القرآن الكريم على أن رسالة الإسلام هي الرحمة العامة بالعالمين في آية: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ٢١/ ١٠٧].

وأصول التعاون الدولي بين المسلمين وغيرهم في خارج العالم الإسلامي هي المبادئ الدولية المعروفة وهي الحفاظ على السلام العالمي، والوفاء بالعهد والميثاق، واحترام كرامة الإنسان والحفاظ على حقوق الإنسان، والتزام معايير الأخلاق الكريمة والفضائل الإنسانية السوية، والتعامل بين المسلمين وغيرهم على أساس من المحبة والود، والرحمة، والعدالة، والحرية والمعاملة بالمثل.

وما أعظم التوجيه القرآني في هذا السبيل في حال وجوب التزام العدل مع الآخرين، حتى ولو كانوا أعداء، في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [المائدة: ٥/ ٨] أي لا يحملنكم بغض قوم وكراهيتهم على إلحاق الظلم بهم وترك ظاهرة العدل معهم، فالعدل أوجب وأقوم وأرضى لله ورسوله.

أما الكرامة الإنسانية: فهي مصونة في الإسلام، سواء في داخل الدولة أو خارجها، لعموم قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ١٧/ ٧٠]، وتكريم الإنسان في شريعة الإسلام يشمل حالتي الحرب والسلم على السواء.

والمعاملة بالمثل: المعروفة دولياً مقيدة في الإسلام بالتزام السمو الخلقي والأدبي الكريم، فلو ارتكب العدو ما يمسّ هذه القيم الخلقية والمبادئ السامية كالتمثيل بالقتلى أو التعذيب الوحشي، أو قتل الأسرى، أو تجويعهم وإهانتهم، أو الاعتداء على الأعراض ونحوها، أو معاملتهم معاملة غير كريمة، فإن الإسلام يمنع أتباعه من مجاراتهم أو مبادلتهم بما يكون دنواً أو حطة في الأخلاق والمعاملات، لأن مبدأ المعاملة بالمثل في شريعة الإسلام مقيد باعتبارات الفضيلة وتقوى الله عز وجل، ومن أمثلة ذلك: «ولا تغدروا ولا تمثلوا»[1] فقد نهى النبيﷺ عن التمثيل بالقتلى. وجاء في وصية أبي بكر الصديق لقائد جيوشه يزيد إلى الشام: «وإني موصيك بعشر: لا تقتلن امرأة، ولا صبياً، ولا كبيراً هرماً، ولا تقطعن شجراً مثمراً، ولا تخربن عامراً، ولا تعقرن شاة ولا بعيراً إلا لمأكلة، ولا تحرقن نخلاً، ولا تغرقنه، ولا تغلل ولا تجبن»[2] ومثل ذلك وصية الخليفة الراشدي عمر بن عبد العزيز إلى عامله أو واليه.

السلام العالمي والأمن الدولي

الإسلام دين السلام العادل والأمن والاستقرار، ونبذ الحروب، والدعوة إلى الله تعالى بالحكمة والموعظة الحسنة، لأن دعوته العالمية لا تنتشر إلا بأرضية راسخة من السلم والتفاهم والإقناع، ولأن الإسلام دين الفطرة السليمة الوادعة الهانئة التي تتلقى العلوم والمعارف، وتكتسب الخبرات والمهارات، وتبني كل مقومات الحضارة والمدنية ليعيش الإنسان في هناءة ورخاء واستقرار.

---

(١) أخرجه الترمذي.

(٢) شرح الزرقاني على موطأ مالك، ط الاستقامة بمصر، تنوير الحوالك على موطأ مالك ٢/ ٦.

غير أن الإسلام عزيز قوي منيع لا يقبل لأتباعه إلا العزة والقوة والكرامة، وصون الحقوق، وإقامة صرح العدل، على قاعدة وطيدة من السلم، وقائمة على أساس المساواة مع الآخرين، فلا يتوافر السلام من جانب واحد، وإنما من الجميع، ويستحيل أن يسمى هذا السلم الذي يكون لصالح الأقوياء والمتسلطين والغاصبين والمعتدين سلماً عادلاً أو صحيحاً متزناً ومستقراً، فيكون الدفاع عن الحقوق والمستضعفين واجباً مقدساً وشريفاً، وهو ما يقره العقلاء وتعترف به الشرائع الدولية، لذا كانت المقاومة للمحتل حقاً مشروعاً من غير أي شك.

فإن امتنع العدوان من الآخرين، ورفع الضرر والظلم، وتوقف الأعداء عن أطماعهم وتدخلاتهم المتكررة في التاريخ، كان المسلمون أشد الناس احتراماً لقاعدة السلم والأمن الدوليين، كما تقدم، بل وإشاعة المودة المتبادلة، وغرس المحبة والثقة، وانتزاع فتيل الحرب.

ومن أجل هذا كان الأصل الطبيعي أو القاعدة العامة بين المسلمين وغيرهم هو السلم وليس الحرب، فالله هو السلام، وتحية المسلمين على الدوام السلام، والجنة دار السلام، والدنيا مهد السلام، ودعوات جميع الأنبياء والمرسلين هي دعوة الحق والعدل والسلام، والقيم العليا القائمة أساساً على الوسطية والاعتدال.

وما أكثر النصوص التشريعية في القرآن الكريم الداعية والآمرة بالسلام، وأن الحرب استثناء، وأن العالم كله كما قرر الإمام الشافعي دار واحدة، وتقسيمها إلى دارين أمر طارئ بسبب نشوب الحرب، وهو عين ما قرره فقهاء القانون الدولي: يترتب على قيام الحرب وجود فريقين: متحاربين، ومسالمين أو محايدين.

ومن آي القرآن الكريم الآمرة بالسلام قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ

عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٠٨] وقوله سبحانه: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [الأنفال: ٨/ ٦١]. وقوله عز وجل: ﴿فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْاْ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٤/ ٩٠] ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٦٠/ ٨].

والسلم في هذه الآيات: الصلح والسلام ودين الإسلام الحق المنسجم مع العقل والمنطق والحكمة والقيم السامية، واللفظ يشمل جميع معانيه التي يقتضيها المقام[1].

ولماذا ينكر الأعداء الأقوياء على المسلمين حقهم في الدفاع عن أنفسهم وأوطانهم وهم يتدخلون صراحة في شؤون الدول والشعوب الأخرى، ويعيثون في الأرض فساداً، ويشنون حروباً ظالمة على غيرهم من المسلمين ويحتلون دولهم، وينهبون ثرواتهم، ويدمرون تاريخهم وحضارتهم، تحت مظلة ما يزعمون من مقاومة الإرهاب، والإرهابيون مجرد أفراد لا يحتاجون لحرب دولية؟ وهل نجحت هذه الحروب وتحالف أمريكا مع دول كثيرة في أوروبة وغيرها بالقضاء على الإرهاب بعد أربع سنوات؟ إن كل هذه الحروب الضروس إنما هي في الدرجة الأولى لخدمة مصالح إسرائيل والصهاينة الغاصبين، ولتحقيق سيطرتهم وبسط نفوذهم على العالم، وتفردهم بتوجيه الآخرين من منطلق زعامة أو سيادة القطب الواحد، وإقامة إمبراطورية عالمية فريدة متحكمة في شؤون الدول الأخرى المستضعفة أو الموالية لهم خوفاً أو مجاملة على حساب العالم الإسلامي.

وتؤكد السنة النبوية مضمون الأوامر القرآنية الآمرة بالسلام لنبي الرحمة العامة بالعالم، وكذلك واقعة الأنظمة الإسلامية وتاريخ المسلمين.

---

(١) تفسير المنار للشيخ رضا ٢/ ٢٥٦.

فمن **النصوص النبوية**: قولهﷺ: «أيها الناس لا تتمنوا لقاء العدو، وسلوا الله العافية، فإذا لقيتموهم فاصبروا، واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف»[1] أي من أجل الثبات في المعارك الحربية التي تتطلب القوة والبأس والشجاعة، كما هو معلوم من طبيعة الحرب وحب الانتصار.

وأما **تاريخ المسلمين** في العهد النبوي والخلافة الراشدية والأموية والعباسية وغيرها: فواضح من تتبع هذا التاريخ، أنه لم يكن المسلمون يوماً ما هم المهاجمين المبتدئين بالاعتداء أو الحرب، وإنما كان غيرهم هم الذين اعتدوا على المسلمين، وشنوا عليهم الحروب، ويعذر بعض القادة المسلمين في الرد الحاسم على الأعداء إن فتحوا جبهة حربية في مواقع متعددة غير مباشرة مثل مصر والمغرب العربي، فتلك استراتيجية عسكرية مشروعة ومعلومة.

وأما الآيات الداعية **إلى القتال** على الإطلاق مثل: ﴿وَقَـٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَـٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً﴾ [التوبة: ٩/٣٦] ومثل: ﴿قَـٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ﴾ [التوبة: ٩/٢٩] فهي كما صرح النص فيهما في حال الحرب المعلنة من العدو، أو قيام حالة الحرب، والحرب لا تعرف عادةً الهوادة أو اللين، وإلا كان ذلك سخرية وعبثاً إن لم تتوافر الشدة والثبات، **ويتقيد إطلاق هذه النصوص** العامة بالآيات الأخرى مثل قوله تعالى: ﴿وَقَـٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَـٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ٢/ ١٩٠] فهذه الآية مقيد فيها تشريع القتال بحال رد العدوان، والآيات الأخرى مطلقة عن التقييد، ومن القواعد الأصولية في شرعنا: أنه يحمل المطلق على المقيد، أي يفسر المطلق في ضوء النص الوارد بالتقييد.

---

(١) أخرجه الإمام أحمد وغيره.

والباعث على القتال في الفقه الإسلامي في رأي أغلب الفقهاء ليس هو الكفر أو المخالفة في الدين، وإنما هو الاعتداء والحرابة أو دفع العدوان، والعمل على تمكين البشرية من ممارسة الحرية التي يصادرها قادتهم وحكامهم، وللعدوان مظاهر مختلفة، فكان في عهد النبيﷺ ذا منهجين أو صورتين:

إحداهما: أن يهاجم الأعداء جماعة المسلمين، فلابدَّ من إحباط الهجوم وقمع العدوان، وقد خاض النبيﷺ سبعاً وعشرين معركة[1] كان المشركون وأعوانهم ومنهم الروم والفرس هم المعتدين، وقد صبر النبي وصحابته بأمر الله تعالى قرابة خمسة عشر عاماً (١٣ عاماً في مكة ونحو عامين في المدينة) على أذى الأعداء، والتزموا ظاهرة العفو والصفح عنهم، وآثر السلام معهم، حتى أُذن للمسلمين بالقتال في قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَـٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُواْ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ [الحج: ٢٢/ ٣٩].

والثانية: أن يفتنوا المسلمين عن دينهم أي إنهم يحاولون ارتدادهم عن الدين، فكان على النبي وصحبه أن يمنع ذلك الاعتداء الواقع على حرية الفكر والعقيدة[2].

وأما الفقهاء المسلمون الذين يخطئ المستشرقون بفهم مذاهبهم، وادعائهم أن مشروعية الجهاد في الإسلام هي قائمة على الهجوم لا مجرد الدفاع، فيكفيني أن أنقل تلك الكلمة الرائعة للفقيه المشهور عمرو بن الصلاح حيث قال قرراً مذهب جمهور العلماء في أن الباعث على الحرب

---

(١) تسمى (غزوة) في الاصطلاح الشرعي: وهي كل ما شارك النبيﷺ نفسه في القتال مع بقية المسلمين.

(٢) بحث أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة في المجلة المصرية للقانون الدولي عدد (١٩٥٨) ص٨، والقانون الدولي العام في الإسلام لـ أ.د. محمد عبد الله دراز ص٦، آثار الحرب للباحث ص٩٠.

أو القتال في الإسلام هو الاعتداء لا الكفر: «إن الأصل هو إبقاء الكفار وتقريرهم، لأن الله تعالى ما أراد إفناء الخلق ولا خلقهم ليقتلوا، **وإنما أبيح قتلهم لعارض ضرر وجد منهم**، لا أن ذلك جزاء على كفرهم، فإن دار الدنيا ليست جزاء، بل الجزاء في الآخرة. فإذا دخلوا في الذمة (المعاهدة السلمية مع المسلمين) والتزموا أحكامنا (السيادة التشريعية أو سيادة القانون الداخلي الإسلامي) انتفعنا بهم في المعاش في الدنيا وعمارتها، فلم يبق لنا أرب في قتلهم، وحساب على الله تعالى، ولأنهم إذا مكِّنوا من المقام في دار الإسلام (الوطن الإسلامي) ربما شاهدوا بدائع صنع الله في فطرته، وودائع حكمته في خليقته.. وإذا كان الأمر بهذه المثابة، لم يجز أن يقال: إن القتل أصلهم»[١] أي إن الأصل أو القاعدة العامة هو السلم وليس الحرب أو القتال.

ضرورة تنمية العلاقات الدولية وتصحيحها بما يحقق الخير للإسلام والإنسانية:

إن توتر العلاقات الدولية أو الخارجية بين المسلمين وغيرهم ليس في الصالح الإسلامي، ولاسيما في وقتنا الحاضر، لأن المصلحة الإسلامية لا تقتصر فقط على تحقيق الانتصارات مثلاً في حرب ما، أو دفع الشر والعدوان، ووضع العراقيل أمام نشر الدعوة الإسلامية، لأن ما يتحقق في حال السلم أعمق وأوسع وأرسخ مما يتحقق في حال الحرب التي تتطلب توافر القوة المكافئة لقوى الأعداء، بمقتضى التوجيه القرآني: ﴿وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٨/ ٦٠].

وإذا ساءت العلاقات بين المسلمين وغيرهم في عصرنا، فالطريق المتعين أمامهم لإعادة هذه العلاقات لطبيعتها الأصلية هي المسالمة العادلة

---

(١) فتاوى ابن الصلاح مخطوط في دار الكتب المصرية، ق ٢٢٤.

والموادة، والمعاهدة، وتسوية المنازعات بالحلول السلمية والمساعي الحميدة، ونزع فتيل الأزمة أو شرارة الحرب.

والحوار الحضاري وإيثار حل المشكلات سلمياً هو سبيل إزالة التوتر أو سوء التفاهم أو تشويه سمعة جماهير المسلمين لا بعض أفرادهم واتهامهم باتهامات رخيصة أو باطلة كالإرهاب والتعصب والتزمت والتشدد أو الأصولية ونحو ذلك من عبارات إعلامية منشؤها الحقد والكراهية والعداوة والبغضاء، وما تخفي صدورهم أكبر.

إن حوار الحضارات واللجوء إلى التسويات السلمية لاسترداد حقوق المسلمين المغتصبة وطرد المحتلين من ديارنا يتطلب عدا المقاومة المشروعة ثلاثة أمور أساسية وهي ما يأتي:

الأول: الاعتراف المتبادل على قدم المساواة بين الدول: فلا ينجح أي حوار أو مسعى سلمي إلا باعترافنا بوجود الآخر، واعتراف الآخر بنا، لأن هذا الاعتراف دليل الاحترام المتبادل، وتوفير حسن الظن والثقة، وأي حوار مسموع للضعفاء أمام الأقوياء المستكبرين والذين يريدون فرض هيمنتهم على غيرهم من الدول الضعيفة أو المستضعفة؟!

إن الحوار الناجح هو النابع من حسن النية، والحرص على حل المشكلات على أساس من الحق والعدل، والترفع عن الأطماع، والنيات الماكرة والبواعث الخبيثة.

والحوار الذي يحقق نتائجه سريعاً هو النابع أيضاً من مظلة العدل والإنصاف والمساواة، ونبذ التعنت والتنطع، والانطلاق من الشعور بالقوة الطاغية والاستكبار العالمي.

الأمر الثاني: الاعتماد على الأساسيات والثوابت والمرجعية في إغناء الحوار وتفعيله، أما إذا كان المراد من الحوار أو المفاوضات لحل

المشكلات القائمة بين المسلمين وغيرهم هو إملاء الشروط وفرض الحلول الجاهزة، فهذا مرفوض لدى أي عاقل أو منصف.

ولا مانع لدى الجانب الإسلامي من الانطلاق من مبادئ الحق والعدل والشورى، وتسوية مشكلات حقوق الإنسان، واتباع الأساليب الديمقراطية التي يزعمون تصديرها للعالم الخارجي غير الغربي، بل ويقبل المسلمون في مبدأ الأمر ومع بعض التحفظات على ما تقرره المواثيق والشرائع والقوانين الدولية دون إلحاق الظلم والتعسف وهضم الحقوق الأصلية والعريقة.

الأمر الثالث: الموضوعية والحياد في الوسطاء ولاسيما أصحاب القوة والنفوذ والفوقية والعنصرية والتعصب من الآخرين بحيث لا يكون هناك تحيز لجانب على حساب آخر، ولا الكيل بمكيالين أو الوزن بميزانين.

وهذا معروف من سياسة أمريكا وحلفائها في الوقت الحاضر، حيث إنهم في القرارات الدولية قبل إصدارها أو بعد صدورها على استحياء في مجال التنفيذ والتطبيق، أو من أجل حل الصراعات في الشرق الأوسط يتحيَّزون بنحو واضح لصالح دولة (إسرائيل) حيث يمنحونها كل الإمدادات العسكرية المتطورة والأموال الضخمة السخية، ويحظرون أي محاولة لتملك المسلمين بعض مصادر أو وسائل القوة الدفاعية، الصناعية أو المستوردة بقيود شديدة ورقابة صارمة.

فهل هذه السياسة الازدواجية تحقق نجاحاً على مستوى الحوار، أو حل المشكلات العالقة بالوسائل السلمية، والمفاوضات، والخطط الكثيرة المعلنة مثل اتفاق أوسلو، وخارطة الطريق بين العرب وإسرائيل والتي هي للتخدير في الغالب، تم تجميدها في الواقع؟!

إننا نحن المسلمين وإن كنا ضعافاً في أنظار الآخرين، فإننا نملك قوى خالدة لا تتزعزع، منها الإيمان بالله تعالى وقدراته، والصبر على الكفاح، والطاقات الكامنة لدينا، سواء كانت طبيعية، أو موقعية استراتيجية، أو ثوابت الحق الخالد والعدل الراسخ، أو المواقف السلبية المؤثرة، ومرور الزمان، فإن المستقبل بمشيئة الله لنا، والنصر في النهاية مهما تكاثفت الظلمات سيكون لأهل الحق: «لو بغى جبل على جبل لدك الباغي» وقال تعالى: ﴿وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: ٢٢/ ٤٠]، ﴿وَسَيَعۡلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَيَّ مُنقَلَبٖ يَنقَلِبُونَ﴾ [الشعراء: ٢٦/ ٢٢٧].

بهذه الأصول أو المعايير يمكننا تنمية العلاقات الخارجية أو الدولية، والمسلمون حريصون على توطيد العلاقات فيما بينهم وبين غيرهم لتحقيق الغايات المشروعة، والمصالح المشتركة، ولإثبات مدى حسن النية، مع صون الحقوق واسترداد المغتصب أو المحتل منها، سواء الأوطان أو غيرها.

احترام العهود والمواثيق في الإسلام

أ- تعريف العهد والميثاق والمعاهدة

العهد أو الميثاق في فقهنا الإسلامي له معنى أعم أو أوسع من كلمة (معاهدة) في القانون الدولي الوضعي.

ففي الشريعة أو الفقه: العهد: هو كل ما يتفق فيه شخصان أو فريقان من الناس على التزامه بينهما لمصلحتهما المشتركة، فإن أكَّداه ووثّقاه بما يقتضي زيادة العناية بحفظه والوفاء به سمي ميثاقاً، وإن أكداه باليمين خاصة سمي (يميناً)، وسمي عقد الزواج في القرآن الكريم ميثاقاً غليظاً، أي مؤكداً شديد التأكيد.

والمعاهدة: هي أساساً اتفاق الإرادتين بصرف النظر عن الشكل أو الإجراء.

والعرف السائد اليوم يدل على تمييز (العهد) عن (العقد) بإضفاء سمة الإجلال والسمو والتعظيم للعهد، وتخصيصه بالعقد الموثق بقصد الوفاء به بنحو مؤكد، سواء تم توثيقه بالكتابة أو باليمين، أو بغيرهما من وسائل التوثيق، فكل اتفاق هو عقد، وليس كل «عقد» هو «عهد».

والعرف الدولي يميز (العهد عن المعاهدة) فإن العهد أوسع معنى من المعاهدة، كما في فقهنا فكل معاهدة هي عهد، وليس كل عهد معاهدة. والمعاهدة محصورة عرفاً بالاتفاق بين دولتين، لا بين الأفراد والجماعات، وموضوعها محصور في حكم علاقة دولية ذات طابع قانوني، أي إنها ذات معنى خاص ضيق من حيث الطرفان والموضع.

فيقال للاتفاقيات الدولية في معاملة الأسرى وقواعد الحرب وأحوال مشروعية القتال أو استخدام القوة: إنها معاهدة.

والمسائل الجزئية الجانبية ذات الأهمية المحدودة لا تنظمها المعاهدة التي لها طابع العنصر الدولي المهم، وإنما توصف بأنها اتفاقية مثل أمر الحاكم بإنهاء الحرب مع مدينة معينة أو شعب مجاور، ومثل اتفاقية تبادل الأسرى ونحو ذلك.

ب- أهمية المعاهدات والمواثيق ومشروعيتها

تضفي المعاهدات والمواثيق على أعمال الأمم والشعوب والدول والأفراد عنصر الثقة والاطمئنان، وتعمل على تخفيف حدة التوتر في العالم، وتكفل إلى حد بعيد تنفيذ الشروط والبنود وتحقيق المصلحة في وقت محدد، يعود على الطرفين بالخير والهدوء والراحة النفسية والاجتماعية.

وبالمعاهدة يحل مبدأ السلم محل الحرب، والأمن محل القلق والخوف، والحب والصفاء بدل الكراهية والكيد، وينعم الناس بنعمة الحرية التي لا قيود عليها، فيتفرغون لشؤون المعيشة، وتقدم المدنية والعمران، وتنشيط الصناعة وتطورها وتوجيهها وجهة لخير الإنسان وصالحه ونفعه، ولإنعاش الزراعة وحفظ المواسم، وتنمية التجارة، وفتح الأسواق أمام الصادرات والواردات، وتبادل المنتجات، فتكون المعاهدة أداة تفاهم وودّ، وتقدم وحضارة، ورفاه وسعادة.

والمعاهدة فضلاً عن كل ذلك أداة حاسمة وموثقة لتنمية العلاقات الدولية، وفض المنازعات والخصومات الخارجية، لذا عظَّم الإسلام العهود والمعاهدات ورغّب فيها، وشرعها وسيلة متعينة لتنظيم العلاقات الخارجية، وآثر فض المنازعات الجماعية بالوسائل السلمية، سواء في داخل الدولة المسلمة أو خارجها، ولتحقيق الأغراض الكريمة والغايات الإنسانية النبيلة، بل إن نشر الدعوة الإسلامية في أرجاء المعمورة لا يتم إلا في ظلها وفي ربوع الأمن والسلام وإشاعة الاستقرار والرخاء المتحقق بها.

والنصوص الشرعية في الإسلام كثيرة دالة على مبدأ مشروعية المعاهدات مع الأعداء حال السلم أو الحرب، في إطار من الشروط المتفق عليها بالتراضي والاختيار، مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ [المائدة: ٥/ ١]، وقوله سبحانه: ﴿وَإِنِ ٱسۡتَنصَرُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيۡكُمُ ٱلنَّصۡرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوۡمِۭ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُم مِّيثَٰقٌۗ﴾ [الأنفال: ٨/ ٧٢] أي إن حق الميثاق فوق حق الإخوة الإسلامية، حيث ينصر المعاهد غير المسلم، ولا ينصر المسلم الذي ليس بينه وبين المسلمين ميثاق[١].

---

(١) تفسير الرازي ٤/ ٣٩٠، تفسير المنار ١٠/ ١٠٨ وما بعدها.

وقوله عز وجل: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَـٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَـٰهِرُوا۟ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوٓا۟ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٩/ ٤].

وهذا كله دليل في الشريعة الإسلامية على قدسية المعاهدات ووجوب احترامها وإلزام الوفاء بها، قال النبي ﷺ: «ألا من ظلم معاهداً أو انتقصه، أو كلّفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس، فأنا حجيجه يوم القيامة»[١].

وروى الخطيب البغدادي في تاريخه عن أنس بن مالك رضي الله عنه، عن رسول الله ﷺ قال: «من آذى ذمياً فأنا خصمه، ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة»[٢].

جـ - الوفاء بالعهد

الوفاء بالعهود والمواثيق فرض واجب لازم في الشريعة الإسلامية كأداء الفرائض الأخرى من العبادات وغيرها، فعلى المسلمين تنفيذ التزاماتهم التي تعهدوها في معاهداتهم دون تلكؤ ولا تباطؤ ولا تسويف، ولم يسمح الإسلام بالغدر والخيانة أو نقض العهد والتحلل من الالتزامات أو بنود المعاهدة، لأن ذلك شيء مهين يخل بالثقة والاحترام، ولأن المسلمين يمثِّلون سمو الرسالة الإلهية وشرف الكلمة النابعة من الدين.

لذا لم تكن المعاهدات في الإسلام مجرد قصاصة ورق، كما هو الشأن المعروف عند الدول غير الإسلامية في الماضي أو الحاضر، ولا وسيلة لخداع العدو ولا ستاراً لتنفيذ أغراض معينة، ولا شعاراً

(١) أخرجه أبو داود والبيهقي.

(٢) وهو حديث حسن.

لفرض القوي سلطانه على الضعيف أو المغلوب كما هو مبدأ غير المسلمين: «ويل للمغلوب» ولا من أجل تقرير سلم ظالم غير قائم على الحق والعدل، كما يفعل غير المسلمين عادة، حتى إذا قوي الضعيف نبذه، وقاتل للتحلل من قيودها والتخلص منها، والمعاهدات أيضاً كانت عند غير المسلمين صورة أو مظلة لقوة الأقوياء لإملاء شروطهم غالباً وليست إجراء لتنظيم السلم العادل، وإنما كانت المعاهدات في شريعة الإسلام وتاريخ المسلمين مصونة عن أي غدر أو خداع أو قهر، أو تحقيق مصلحة مادية رخيصة، أو من أجل فتح منافذ أسواق لتصريف السلع والمنتجات الصناعية، وفائض الزراعة، أو المواد الاستهلاكية الزائدة عن الحاجة، وبشرط عدم التأثير على أسعار السلعة محلياً، وإلا ألقي الفائض في البحار، ولم يصدَّر لأحد، كما تفعل بعض الدول الغربية المعاصرة من إلقاء فائض البن مثلاً في البحر.

ولم يستثنِ الفقهاء المسلمون من مبدأ الوفاء بالعهد إلا عقود الهدنة الحربية مع العدو عند توافر القرائن القاطعة على تحركات جيشه المريبة، والاستعداد لحرب جديدة، أو حال المعاملة بالمثل وحال نقض العدو المعاهدة من جانب واحد، وذلك لقول الله تعالى: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْخَآئِنِينَ﴾ [الأنفال: ٨/ ٥٨] أي إن قامت القرائن على خيانة العدو عهده، نقض العهد وأعلم العدو بالنقض حتى يكون المسلمون وغيرهم متساوين في العلم بذلك.

وصرح فقهاء الحنفية بأن الهدنة لا تنتقض إلا باتفاق العدو على نقضها، أي لا عبرة بنقض الأفراد[1].

---

(١) شرح اليسر الكبير ٤/ ٦، الفتاوى الهندية ٤/ ١٩٧، تبيين الحقائق للزيلعي ٣/ ٣٤٦.

والإلزام القرآني باحترام العهود والمواثيق هو من أجل إقامة سلم ثابتة تقوم على أقوى الدعائم، سواء في الداخل أو الخارج.

والبراهيم على وجوب الوفاء بالعهود والمواثيق متوافرة متضافرة في القرآن الكريم والسنة النبوية.

فمن آيات القرآن: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا ۚ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [النحل: ١٦/ ٩١]، ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ ۖ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ١٧/ ٣٤]، ﴿فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ۚ﴾ [التوبة: ٩/ ٤]، ﴿فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ ۚ﴾ [التوبة: ٩/ ٧]، أي إن الوفاء بالعهد من أصول الإيمان، وهو شأن المؤمنين خلافاً للمنافقين، لقوله تعالى في وصف المؤمنين: ﴿الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنقُضُونَ الْمِيثَاقَ﴾ [الرعد: ١٣/ ٢٠]، ﴿وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا﴾ [البقرة: ٢/ ١٧٧].

ومن الأحاديث الصحيحة في احترام العهود: «لا إيمان لمن لا أمانة له، ولا دين لمن لا عهد له»[١]، «لكل غادر لواء يوم القيامة يرفع له بقدر غُدرته، ألا ولا غادر أعظم غدراً من أمير عامة»[٢].

بل إن الإسلام ألزم بالوفاء بأحلاف الجاهلية ذات الطابع الخيِّر والإنساني الرفيع، فقال عليه الصلاة والسلام: «أوفوا بحلف الجاهلية، فإنه لا يزيده - أي الإسلام - إلا شدة، ولا تحدثوا حلفاً في الإسلام»[٣] أي إن الإسلام يقر التعاهد على نصرة الحق والخير أياً كان مصدره، ويمنع التحالف على الشر والفتنة، والقتال القبلي، والعدوان الهمجي.

---

(١) أخرجه أحمد وابن حبان عن أنس بن مالك، وهو حديث صحيح.
(٢) أخرجه أحمد ومسلم عن علي رضي الله عنه.
(٣) أخرجه أحمد والترمذي.

ولا يسمح الإسلام بالإخلال بالعهود أو الغدر، حتى ولو غدر العدو بالمسلمين وقاعدة الفقهاء في ذلك: «وفاء بعهد من غير غدر خير من غدر بغدر»[١] وهذا مأخوذ من قول أبي عبيدة بن الجراح حين غدر الروم بالمسلمين، فأمر ألا يعاملوا بمثل أفعالهم.

وجاء في الحديث: «في العهود وفاء لا غدر»[٢].

(١) مغني المحتاج ٤/ ٣٦٢.

(٢) أخرجه أبو داود.

موقف الفقه الإسلامي

من تنفيذ الأحكام الأجنبية قضاءً وتحكيماً وشروطه*

تمهيد

إن الأحكام المقررة في الشريعة الإسلامية ذات الصلة بمسائل القضاء والتحكيم ترتبط ارتباطاً وثيقاً بحال قوة الدولة الإسلامية، سواء كان النزاع محصوراً بين مسلمين، أو بين مسلم وغير مسلم، أو بين غير المسلمين القاطنين في بلد إسلامي أو فيما يسمى بدار الإسلام. وهذه الأحكام تتفق مع الأصل أو القاعدة العامة في التشريع الإسلامي.

فإن كان المسلمون في حال ضعف، أو كانوا متفرقين فرقاً كثيرة ودولاً متعددة، أو في حال تطبيق القوانين الوضعية التي تسوي بين المواطنين مسلمين وغيرهم، أو عدم وجود محكمة عدل إسلامية، فيكون

* مقدم لندوة التحكيم في الشريعة الإسلامية دبي - الإمارات، ٢٠-٢١ تشرين الأول (أكتوبر) ٢٠٠١م، مركز التحكم التجاري لدول مجلس التعاون لدى الخليج العربية التابع لغرفة تجارة وصناعة دبي.

للتحكيم أو القضاء في الظرف الاستثنائي قواعد وضوابط أخرى تنسجم مع حالة الاستثناء، وهذا ينطبق على وضعنا الحاضر وحالتنا الراهنة، في مظلة الضرورات أو الحاجات التي لها حكم الضرورة.

ومنطق البحث وهو «موقف الفقه الإسلامي من تنفيذ الأحكام الأجنبية قضاءً وتحكيماً وشروطه» يقتضي التعرض لما يأتي:

- تعريف القضاء والتحكيم والفرق بين القاضي والمحكَّم.
- أنواع التحكيم ومجالاته.
- مدى لزوم الحكم القضائي وحكم المحكَّمين.
- مدى مشروعية قضاء وتحكيم غير المسلمين (آراء الفقهاء المختلفة).
- شروط تنفيذ الأحكام الأجنبية الصادرة من المحاكم أو هيئات التحكيم.
- موقفنا من التحكيم التجاري الحديث.
- حقيقة التحكيم التجاري المعاصر.
- حالات رد حكم المحكّم أو القاضي وعدم تنفيذه (الطعن في الحكم) .

تعريف القضاء والتحكيم والفرق بين القاضي والمحكَّم

إن فض الخصومات بين الناس وإنهاء المنازعات، على أساس من الحق والعدل والمساواة وتحديد صاحب الحق، يعتمد على طرق أهمها ثلاثة:

١ - **الصلح**: وهو الاتفاق الاختياري القائم على التراضي لإنهاء المنازعة وتصفية الخلاف بالطرق الودية، وهو مشروع لقوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا﴾ [الحجرات: ٤٩/ ٩]، وقوله سبحانه: ﴿وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنۢ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ [النساء: ٤/ ١٢٨][١]، وقوله ﷺ: «الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً حرَّم حلالاً أو أحل حراماً»[٢].

٢ - **القضاء**: وهو فصل الخصومة بين خصمين فأكثر، بحكم الله تعالى[٣] أو هو تبيين الحكم الشرعي والإلزام به وفصل الخصومة. وهو مشروع لقوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٥/ ٤٩] وقوله: «إذا حكم الحاكم فاجتهد، فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد، فأخطأ فله أجر واحد»[٤].

٣ - **التحكيم**: تولية الخصمين حاكماً يحكم بينهما[٥]، وهو مشروع لقوله تعالى في تقدير جزاء الصيد المقتول في حرم مكة: ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة: ٥/ ٩٥] وقوله سبحانه في التحكيم بين الزوجين: ﴿فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ﴾ [النساء: ٤/ ٣٥]، وتحكيم الرسول ﷺ سعد بن معاذ في بني قريظة[٦] وغير ذلك من الوقائع. ومن

(١) بعلها: أي زوجها.
(٢) رواه أبو داود وابن ماجه والترمذي وزاد: «المسلمون على شروطهم إلا شرطاً حرّم حلالاً أو أحل حراماً» من حديث عمرو بن عوف، قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.
(٣) مغني المحتاج ٤/ ٣٧٢.
(٤) رواه الجماعة (أحمد وأصحاب الكتب الستة) إلا الترمذي عن عمرو بن العاص رضي الله عنه.
(٥) الدر المختار مع رد المحتار ٤/ ٣٤٧، دار الكتب العلمية.
(٦) إرشاد الساري شرح صحيح البخاري لابن المنير ٥/ ١٦٢، فتح الباري بشرح صحيح البخاري ٨/ ٧٤٦، ط الشيخ محمد بن راشد آل مكتوم.

أشهرها التحكيم الذي جرى بين علي ومعاوية في واقعة صِفِّين[١].

وهناك فروق كثيرة بين القضاء والتحكيم منها[٢] :

١ - أن القضاء سلطة إلزامية مفروضة من الدولة أي إنه ولاية كالإمارة والإمامة، والتحكيم يتم برضا الخصمين.

٢ - أن سلطة القضاء تتناول الحكم في كل شيء من المنازعات المدنية والتجارية والجنائية ومنها الحدود والقصاص، أما التحكيم فلا يصح في حق الله تعالى كالحدود والقصاص.

٣ - أن سلطة القضاء دائمة ما لم يعزل القاضي من الدولة، أما سلطة التحكيم فهي مؤقتة ويجوز للمحكِّمين عزل المحكَّم بعد اختياره.

يترتب على هذا أن منصب القاضي أعلى رتبة من منصب المحكَّم، وأن صلاحية القاضي أوسع، فله الحبس والإلزام واستيفاء ما حكم به، وليس للمحكَّم ذلك. وأن للقاضي النظر في جميع القضايا التي ينظر فيها القاضي، والاجتهاد شرط في القاضي، وليس شرطاً في المحكَّم.

هذه الفروق ترشد إلى ما يترتب على كل منهما من آثار، وإن كانا يتفقان في شروط الأهلية، والإلزام بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، ومن أهم هذه الأحكام، الحكم بمقتضى قواعد العدل والحق والإنصاف، دون تحيز لأحد الخصمين على حساب الآخر، وكون كل منهما مأمونين ثقتين، قال ابن العربي: لا خلاف في اشتراط كون الحكمين مأمونين، فلا يبعث القاضي أو الجماعة المسلمة الحكمين إلا مأمونين برضا الزوجين وتوكيلهما للحكمين أن يجمعا أو يفرِّقا إذا رأيا ذلك[٣].

---

(١) تاريخ الطبري ٥/ ٤٨.

(٢) تبيين الحقائق للزيلعي ٤/ ١٩٣، دار المعرفة، البحر الرائق لابن نجيم ٧/ ٢٧، دار المعرفة، بدائع الصنائع للكاساني ٧/ ٣، دار الكتب العلمية.

(٣) أحكام القرآن ١/ ٤٢٢.

أنواع التحكيم ومجالاته:

التحكيم المعاصر في القوانين الوضعية نوعان بحسب توافر حرية الإرداة وعدمها وهما: الاختياري والإجباري[١]:

١ - **التحكيم الاختياري**: هو أن يكون للخصوم الخيار بين اللجوء إلى القضاء العادي، أو عرض النزاع على التحكيم. وحالاته كثيرة منها:

أ - تحكيم العمل: وهو المختص بحسم المنازعات التي تحدث بين العمال وبين أصحاب العمل، وهواختياري في إنكلترا وأمريكا والعراق، وإلزامي في فرنسة وألمانية.

ب - التحكيم التجاري الدولي: وهو المتعلق بحسم المنازعات الخاصة بالتجارة الدولية، وهو محل البحث.

ج - التحكيم في المنازعات البحرية: وهو الذي يلجأ إليه لحسم المنازعات الناشئة عن النقل البحري، وهذا تابع للبحث لتعلقه بشؤون التجارة.

٢ - **والتحكيم الإجباري**: وهو الالتزام مقدماً بإحالة أي نزاع قد ينشأ في المستقبل على التحكيم. ويتم في حالتين:

أ) أن تقرر الدولة أنه لا يجوز إطلاقاً اللجوء إلى القضاء.

ب) أو تقرر أنه لا يجوز التقاضي إلا بعد عرض النزاع على هيئة تحكيم.

ويلاحظ أن التحكيم في المنازعات الدولية أصبح منذ القرن الماضي وفي عصرنا إلزامياً يقوم على أساس معاهدة توجب حسم المنازعات بالتحكيم.

---

(١) عقد التحكيم د. قحطان الدوري: ص٧١.

وأما مجالات التحكيم الجائزة وغير الجائزة أو المحكوم به في الفقه الإسلامي: ففيها آراء يمكن تلخيصها في اتجاهين:

اتجاه الحنفية والمالكية والشافعية الراجح، واتجاه الحنابلة المعتمد.

وأما **الاتجاه الأول**[١] فهو أنه يجوز التحكيم في الأموال والعقود والديون والزواج والنفقة ونحوها لأن الخصمين ارتضيا بأن يحكم بينهما المحكم، ويجوز التوكيل في ذلك، ولا يجوز في الحدود والقصاص[٢]، لأن الإمام هو المتعين لاستيفائها فيكون في التحكيم افتيات على الإمام الحاكم، ولأن حكم الحكم بمنزلة الصلح، وهذه لا تجوز بالصلح، فلا تجوز بالتحكيم، ولأن المحكِّمين لا يملكان إباحة دمهما، فلا يجوز حكم المحكَّم فيهما ولأن في التحكيم شبهة، والحدود تدرأ بالشبهات، ولأن التحكيم تفويض، والتفويض يصح بما يملك المفوِّض فيه بنفسه، ولا يصح فيما لا يملك كالتوكيل، ولأن حدود الله تعالى ليس لها طالب معين، ولأن هذه الحدود لا تسمع فيها الدعوى عند القاضي، فكيف عند المحكَّم؟! وهذه حجج قوية ومعقولة.

وقد نص الحنفية على جواز التحكيم في تضمين السرقة، لأنه مال. ونص الشافعية على جواز التحكيم في ثبوت هلال رمضان، فإذا حكم المحكَّم به، وجب الصوم على من رضي بحكمه دون غيره، لكن لا يجوز

---

(١) البدائع ٧/ ٣، دار الكتب العلمية - بيروت. البحر الرائق ٧/ ٢٦، دار الكتب العلمية، فتح القدير ٦/ ٤٠٨ دار إحياء التراث العربي، بيروت. رد المحتار ٤/ ٣٤٨، دار الكتب العلمية. نهاية المحتاج ٨/ ٢٣٠ وما بعدها، المكتبة الإسلامية بمصر سنة ١٩٣٩، مغني المحتاج ٤/ ٣٧٩ دار الفكر - بيروت. الشرح الكبير وحاشية الدسوقي ٤/ ١٣٦، دار الفكر - بيروت، الخرشي ٧/ ١٤٥، دار صادر - بيروت.

(٢) وألحق الماوردي بحقوق الله تعالى الولاية على اليتيم وإيقاع الحجر على مستحقه، فهما مما اختص القضاء بالإجبار عليه.

التحكيم في الطلاق والعتق عند أصحاب هذا الاتجاه، لما فيه من حق الله تعالى، إذ لا يجوز أن تبقى المطلقة والبائن في العصمة، ولا أن يرد العتيق إلى الرق وإن رضي.

ولا يجوز التحكيم في اللعان، لخطورته، فيناط بنظر القاضي ومنصبه. ولأن اللعان يتعلق به حق الولد في نفي نسبه من أبيه، فقد ينفيه الحكَم، وليس له ولاية على تقرير مصير الولد.

وعبارة المالكية: أن التحكيم يقع فيما ليس من اختصاص القضاء العادي وعدُّوا ما يختص به القضاء وهو ثلاثة عشر موضعاً وهي: الرشد، وضده، والوصية، والوقف، وأمر الغائب، والنسب، والولاء، والحد، والقصاص، ومال اليتيم، والطلاق، والعتق، واللعان. فلا يجوز التحكيم في هذه الأحوال لتعلق الحق فيها بغير الخصمين: إما لله تعالى كالحدود، وإما لآدمي معين كاللعان والنسب، فلا يجوز فيها التحكيم لاستلزامها إثبات حكم أو نفيه عن غير المتحاكمين، ومن عدا هذين المتحاكمين، لم يرض بحكم هذا الحكم.

وأما **الاتجاه الثاني**[1] وهو للحنابلة في ظاهر كلام الإمام أحمد رحمه الله: فهو أنه ينفذ حكم المحكَّم في كل ما ينفذ فيه حكم من ولاه الإمام أو نائبه، حتى في الدماء والحدود والنكاح واللعان وغيرها، وحتى مع وجود قاض، لأن المحكم كالقاضي، كل منهما يقضي في كل شيء، أي إن المحكم كقاضي الإمام الذي ينفذ حكمه في جميع الأحكام.

والذي أراه هو ترجيح وجهة نظر الاتجاه الأول، لأن ما أجازوا التحكيم فيه من الأموال والعقود المالية وجميع المسائل التجارية مشروع

---

(١) الكافي في فقه الحنابلة ٤/ ٢٨٠ دار الفكر - بيروت، كشاف القناع ٦/ ٣٠٨ عالم الكتب - بيروت. الإنصاف للمرداوي ١١/ ١٩٨ دار إحياء التراث - بيروت. المغني والشرح الكبير ١١/ ٤٨٤، مطبعة المنار بمصر سنة ١٣٤٨هـ.

لرعاية المصلحة الخاصة، ولصاحب هذه المصلحة استيفاء حقه فيها أو إسقاطه، فجاز فيه التحكيم.

وما لم يجيزوا فيه التحكيم من حدود أو حقوق الله تعالى والقصاص أو مما لا يجوز الصلح فيه، فهي مشروعة لرعاية المصلحة العامة، فلا يملك أحد إسقاطها، وليس له الاختيار في استيفائها أو العفو عنه والإبراء منها. وقد تبين أن في الطلاق حقاً لله تعالى، فلا يملك أحد إعادة المطلقة البائن إلى زوجها، وذلك متوقف على التراضي بعقد جديد إن جاز إبرامه كالبائن بينونة صغرى، ولا يجوز في البائن بينونة كبرى. ولكن في حال تسوية الخلافات الزوجية والإصلاح بين الزوجين أو التفريق بينهما يجوز للحكمين الجمع والتفريق بين الزوجين، سواء رضيا بذلك أو لم يرضيا أخذاً برأي جماعة من الصحابة والتابعين (عثمان وعلي وابن عباس ومعاوية)[1] وهو قول للشافعي ورواية عن أحمد، لأن الحكمين قاضيان لا وكيلان ولا شاهدان، وهو إعمال لنص الآية: ﴿فَٱبۡعَثُواْ حَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهِۦ وَحَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهَآ﴾ [النساء: ٤/ ٣٥].

مدى لزوم الحكم القضائي وحكم المحكمين

من المعلوم أن الحكم القضائي إذا صدر من المحكمة أو القاضي، واكتسب الدرجة القطعية باستنفاد فرص الطعن فيه، صار ملزماً، ويتمتع الحكم الصادر بالقوة الملزمة، ويجب تنفيذه، ويحق لمن صدر الحكم لصالحه وضع الحكم في دائرة التنفيذ وإلزام خصمه به، وهذا نابع من طبيعة أحكام القضاء، وكفالة الدولة توفير الاحترام والحماية لها، وإن لم يرض به المحكوم عليه أو عزل القاضي بعد صدور الحكم.

---

(١) تفسير القرطبي ٥/ ١٧٦.

وكذلك حكم المحكم لازم يجب تنفيذه واحترامه، ويتعين احترامه وإنفاذه، دون توقف على رضا الخصمين مؤخراً لرضاهما السابق بإلزامه لهما، ويبقى هذا الحكم حتى ولو غاب الحكَم أو أغمي عليه أو حبس أو سافر، لأن حكمه صدر عن ولاية شرعية على الخصمين، كالقاضي إذا حكم لزم حكمه، ولأنه لو لم يكن حكم المحكم لازماً، لفقد التحكيم غايته أو معناه، ولما كان للترافع إليه معنى. وقد عرف هذا في السنة النبوية حين رضي النبيﷺ بحكم سعد بن معاذ في تحكيمه بشأن بني قريظة، وتثبت سعد سلفاً من لزوم الحكم المحكوم به على هؤلاء وعلى النبي ذاته.

ولقولهﷺ: «من حكم بين اثنين تحاكما إليه، وارتضيا به، فلم يعدل بينهما بالحق فعليه لعنة الله»[١]. وهو دليل على أن حكم المحكم يلزم الخصمين، بسبب هذا الوعيد، فهو دليل على لزوم حكمه، وإلا لما استحق المحكَّم هذا الذم والتهديد بالطرد من رحمة الله، ولأن التحكيم ليس أقل من الصلح، وبعد تمام الصلح لا يملك أحد المتصالحين الرجوع عنه.

ويترتب على ذلك أنه لا يشترط رضا الخصمين بعد صدور الحُكْم، وإنما ينفذ على المتحاكمين ويلزمهما، وليس لأحد الرجوع عن تحكيمه، وهذا باتفاق المذاهب الثمانية[٢].

---

(١) ذكره الحافظ ابن حجر في تلخيص الحبير ٤/ ١٨٥، ط مصر ١٣٨٤هـ.

(٢) المبسوط ١٦/ ١١١، مطبعة السعادة بمصر. الفتاوى الهندية ٥/ ٣٩٧ . البدائع ٧/ ٣ مطبعة الإمام بمصر. الشرح الكبير وحاشية الدسوقي ٤/ ١٣٦. بداية المجتهد ٢/ ٤٥٢ مطبعة الاستقامة. مغني المحتاج ٤/ ٣٧٩ دار الفكر - بيروت. المهذب ٢/ ٢٩١ دار الفكر. المغني والشرح الكبير ١١/ ٤٨٣ وما بعدها. المحلى ٩/ ٤٣٥، م ١٨٠٧. الروضة البهية ١/ ٣٧. الخلاف للطوسي ٣/ ٤٢٢. البحر الزخار ٦/ ١١٤.

مدى مشروعية قضاء وتحكيم غير المسلمين

اتفق فقهاؤنا على اشتراط شروط واحدة تقريباً في القاضي والمحكَّم، لاتفاق القضاء والتحكيم في مهمة أساسية وصفة جوهرية وهي: إقامة الحق والعدل وإنصاف الخصوم، وصلتهما بأحكام الشريعة الإسلامية التي لها الحاكمية، وضرورة التطبيق، ووجوب التنفيذ على المجتمع الإسلامي في دار الإسلام، التي تطبق فيها هذه الأحكام (إقليمية الشريعة) على المسلمين والمعاهدين الذميين (أهل الذمة، أي العهد والأمان) لأن دار الإسلام: تعني كون السلطة فيها للمسلمين، وتنفيذ أحكام الإسلام فيها.

وهذه الشروط في كل من القاضي والحاكم مشروطة لتحقيق غاية واحدة ومقصد واحد وهو ما ذكرته.

أما شروط القاضي أو القضاء فهي عشرة[١] : الإسلام، والحرية، والذكورة، والتكليف، والعدالة، والبصر، والسمع، والنطق، والكتابة، والعلم بالأحكام الشرعية، وهذا هو المقرر في المذاهب الأربعة.

وهذا يعني أن الكافر والعبد والمرأة والصبي ومثله المجنون ليسوا في شريعتنا من أهل القضاء، وإن ولّوا لم تنعقد ولايتهم ولا أحكامهم.

وكذلك الفاسق[٢] لا تصح ولايته، ولا ينفذ حكمه، ولا يقبل قوله، لأنه لا تقبل شهادته، فعدم قبول حكمه أولى، فلو ولاّه الإمام أو نائبه أو

---

(١) أدب القضاء وهو الدرر والمنظومات في الأقضية والأحكام لابن أبي الدم الحموي (ت٦٤٢هـ) ص٧٠، ط دار الفكر بدمشق. الدر المختار ورد المحتار ٥/ ٣٦٥، ٣٥٤، ط بولاق بمصر. القوانين الفقهية: ص٣٢٣ ط بيروت، مغني المحتاج ٤/ ٣٧٥،ط البابي الحلبي. منتهى الإرادات ٢/ ٥٧٦، دار العروبة بمصر.

(٢) ضابط الفسق المانع من تولية القضاء: هو ارتكاب المحرَّمات المتفق عليها، أو التي يعتقدها المكلف حراماً، ويرتكبها تتبّعاً شهوات نفسه.

ذو الشوكة (السلطة) فحكم بين الناس على فسقه، لم تنفذ أحكامه قطعاً، بغير خلاف، لكن قال الغزالي: ويعصي السلطان بتفويض القضاء إلى الفاسق والجاهل، ولكن بعد أن ولاّه، فلابد من تنفيذ أحكامه للضرورة.

ولا يصح تقليد الأعمى القضاء، ولا الأصم إن كان بحيث لا يسمع أصلاً، فإن كان بحيث يسمع لو أُسمع، صحت توليته، ولا الأخرس وإن كانت إشارته مفهومة، ولا الأمي وهو الذي لا يحسن الكتابة، ولا الجاهل بالأحكام الشرعية.

واشترط جمهور الفقهاء (غير الحنفية) أن يكون القاضي بالغاً رتبة الاجتهاد: وهو أن يكون عالماً بالكتاب والسنة والإجماع والقياس وأقاويل الناس ولسان العرب.

واشترط فقهاؤنا في المحكَّم: أن يكون حراً، عاقلاً، مقبول الفتوى، عالماً بالشريعة، والضابط فيه أن يكون على صفة يجوز للإمام أن يوليه القضاء مطلقاً[١]، وهو مذهب الحنفية والشافعية والحنابلة والمازري من المالكية[٢]. بل هو باتفاق المذاهب الأربعة، فإذا لم تتوافر هذه الشروط في القاضي أو المحكَّم، كان الحكم الصادر باطلاً، والباطل لا ينفذ، إلا إذا أخذنا برأي الغزالي المتقدم المتضمن أنه لابد من تنفيذ الأحكام الصادرة إذا اختل شرط من الشروط للضرورة.

والذي يهمنا من هذه الشروط المتفق عليها في القضاء والتحكيم فيما يتعلق بالأحكام الأجنبية، أي كون الحكم الصادر من قاض غير مسلم أو محكّم غير مسلم هو: شرط الإسلام، وما يترتب على انتفائه.

---

(١) أدب القضاء، المرجع السابق: ص١٧٨.

(٢) فتح القدير ٥/ ٤٩٩، ط مصطفى محمد. مغني المحتاج ٤/٣٧٨، ط البابي الحلبي. مطالب أولي النهي ٦/ ٤٧١ ط المكتب الإسلامي بدمشق. الحطاب ٦/ ١١٢، مطبعة السعادة بمصر.

ولابد من إيراد آراء الفقهاء تفصيلاً في هذا الموضوع، لأنه موضع البحث، وهذا يشمل تحكيم الكافر، وتحكيم الذمي، وتحكيم المرتد.

أ - تحكيم الكافر:

ذهب الحنفية والمالكية[١]: إلى أنه لا يجوز تحكيم الكافر إن حكَّمه المسلمون، وإذا حكم لم ينفذ حكمه، وإن وافق الصواب، وإذا حكم ولم يصب، فعليه الضمان، كما لو قَتَل (حكم بالقتل) شخصاً، تكون الدية على عاقلته (أي عصبته) وإذا ترتب على الحكم إتلاف مال، كان الضمان في ماله.

لكن أجاز الحنفية تحكيم الكافر في حق الكافر، لأنه أهل للشهادة في حقه، وكذا يجوز تقليده القضاء بين أهل الذمة.

وكذلك نص الشافعية[٢] على عدم جواز تحكيم الكافر، ولو في خصم كافر. لكن إذا حكم وجب تنفيذ حكمه على رأي أبي حامد الغزالي، كما تقدم.

واشترط الحنابلة[٣] في المحكَّم الإسلام والعدالة، والكافر غير أهل للقضاء الذي يستلزم العدالة.

يفهم من هذا أن المذاهب الأربعة بل وغيرها متفقة على بطلان تعيين

---

(١) تبيين الحقائق، دار المعرفة - بيروت ٤/ ١٩٣. فتح القدير ٥/ ٤٩٩. الفتاوى الهندية ٥/ ٣٩٧. البحر الرائق ٧/ ٢٥. دار المعرفة - بيروت، الشرح الكبير وحاشية الدسوقي ٤/ ١٣٥ وما بعدها المكتبة التجارية بمصر. الخرشي ٧/ ١٤٥، دار صادر - بيروت.

(٢) حاشية قليوبي وعميرة على شرح المحلي للمنهاج ٤/ ٢٩٨، ط عيسى البابي الحلبي.

(٣) كشاف القناع ٦/ ٣٠٩ عالم الكتب - بيروت. الإنصاف للمرداوي ٦/ ٤٧٢ ط بيروت. مطالب أولي النهى ٦/ ٤٧٢، ط المكتب الإسلامي، دمشق.

غير المسلم في القضاء والتحكيم، وهذا هو الأصل أو القاعدة العامة وهو ألا يحكَّم في المسلمين غير المسلم، لأن التحكيم قضاء، ولا يجوز أن يتقاضى المسلمون أمام قاض غير مسلم، لأن القضاء ولاية وسلطة، ولا ولاية لغير المسلم على المسلمن لقوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٤/ ١٤١].

لكن لابد - كما قال الغزالي من تنفيذ حكم القاضي أو المحكم غير المسلم للضرورة، ونظراً لعدم وجود محكمة عدل إسلامية يحتكم إليها، ولأن مقتضى الضرورة أحياناً تفضي باللجوء إلى تحكيم غير المسلمين في بعض القضايا استثناء لحالات خاصة، سواء في المسائل التجارية وغيرها كنزاعات الحدود بين دولتين إسلامية، كما حدث في التحكيم بين قطر والبحرين، وصدور قرار محكمة العدل الدولية في أوائل عام ٢٠٠١م ولأن القواعد الشرعية الكلية تقول: «الضرورات تبيح المحظورات» «والضرورة تقدر بقدرها».

ومراعاة لظروف الواقع وحالة الضرورة أو الحاجة الملحّة، أخذ مجمع الفقه الإسلامي الدولي بهذا الرأي، ونص في قراره رقم ٩٥ (٨/ د٩) بتاريخ ١-٦ من ذي القعدة سنة ١٤١٥هـ الموافق ١-٦/ ٤/ ١٩٩٥ في دورته التاسعة المنعقدة في أبو ظبي على ما يأتي:

«إذا لم تكن هناك محاكم دولية إسلامية، يجوز احتكام الدول والمؤسسات الإسلامية إلى محاكم دولية غير إسلامية، توصلاً لما هو جائز شرعاً».

وإذا جاز الاحتكام لغير المسلمين أحياناً، وبقدر الضرورة، وجب تنفيذ الحكم الصادر من القضاء أو التحكيم لهيئة غير إسلامية، في المسائل التجارية والمنازعات الدولية.

ب - تحكيم الذمي:

الذمي: هو المعاهد المقيم في دار الإسلام، وهو غير المسلم. وينطبق عليه الكلام السابق في تعيينه قاضياً أو محكماً، فلا يجوز قضاؤه، ولا يجوز للمسلمين تحكيمه فيما بينهم. وقد نص على ذلك فقهاء الحنفية والمالكية[١] بل وغيرهم.

أما إذا حكَّم أهل الذمة ذمياً فيما بينهم فقط، فيصح عند الحنفية فقط[٢]، لأنه من أهل الشهادة فيما بينهم، ويكون تراضي الخصمين عليه في حقهما كتقليد السلطان إياه، وتقليد الذمي ليحكم بين أهل الذمة صحيح.

وإذا أسلم أحد الخصمين قبل إصدار الحكم، لم ينفذ حكم الكافر على المسلم، وينفذ للمسلم على الذمي.

وإذا حكَّم مسلم وذمي مسلماً وذمياً، فإن حكما للمسلم على الذمي، جاز، وإن حكما للذمي على المسلم لا يجوز.

ولو حكم ذمي بين المسلمين، فأجازاه، لم يجز، كما لو حكّماه في الابتداء.

ولو حكّم ذميان ذمياً، فأسلم الحكَم قبل الحُكْم، فهو على حكومته[٣].

---

(١) فتح القدير ٥/ ٤٩٩، مطبعة مصطفى محمد بمصر، رد المحتار على الدر المختار ٤/ ٣٤٨، مطبعة البابي الحلبي سنة ١٩٦٦، المنتقى للباجي على الموطأ ٥/ ٢٢٨، مطبعة السعادة بمصر.

(٢) المرجعان السابقان عند الحنفية، حاشية الطحطاوي على الدر ٣/ ٢٠٧، دار المعرفة - بيروت.

(٣) انظر في المسائل الأربع الفتاوى الهندية ٣/ ٣٩٧-٣٩٨، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

ج - تحكيم المرتد:

المرتد: هو الذي فارق الإسلام إلى دين آخر أو إلى غير دين.

وتحكيم المرتد بحسب الشروط السابقة في المحكّم لا يصح. أما إذا ارتد بعد أن كان مسلماً، وقد تم تحكيمه قبل الردة، فينعزل، ولابد حينئذ من تحكيم جديد.

إلا أن تحكيم المرتد عند الإمام أبي حنيفة موقوف، فإن حَكَم ثم قتل أو لحق بدار الحرب، بطل حكمه، وإن أسلم نفذ، لأن بالارتداد يخرج من أن يكون أهلاً للحكومة، كما يخرج القاضي المولى من أهلية القضاء بالارتداد، فكذا الحَكَم. ويرى الصاحبان أن حكم المرتد بعد إسلامه جائز بكل حال.

والفتوى على أنه لا ينعزل الحكم بالردة، فإذا أسلم لايحتاج إلى تولية جديدة[١].

شروط تنفيذ الأحكام الأجنبية الصادرة من المحاكم أو هيئات التحكيم

يشترط بداهة لتنفيذ الأحكام الأجنبية الصادرة من المحاكم أو هيئات التحكيم توافر أهلية القضاء أو التحكيم، وما يجوز فيه التحكيم في شرعنا، ومراعاة القواعد الشرعية العامة في الأحكام.

أما أهلية القاضي أو المحكَّم: فيشترط توافر الأهلية المقررة لمنصب القضاء أو التحكيم وهي أهلية الأداء من كونه راشداً خبيراً بالقضاء أو التحكيم، وأن يرضى الخصمان بالتحكيم، لأن طبيعة التحكيم عموماً

---

(١) رد المحتار على الدر المختار ٥/ ٤٣٢ دار الكتب العلمية، بيروت، البحر الرائق ٧/ ٢٨، دار الكتب العلمية، بيروت.

تتطلب رضا الخصمين بالمحكَّم، فلا يصح التحكيم بناء على رضا أحد الخصمين أو ثبوت وجود رشوة أو وساطة دولة أو مؤسسة تؤثر في ميزان العدالة.

وأما ما يجوز فيه التحكيم: فهو بحسب قواعد شريعتنا مقصور على الأموال والعقود التجارية والمنازعات الدولية المتعلقة بإقرار السلام والأمن الدوليين أو ذات الصلة بالحدود المتنازع عليها بين دولتين، ولا يجوز في حقوق الله تعالى كالحدود والقصاص، كما تقدم.

وأما قواعد الشريعة التي تجب مراعاتها فهي المقررة في شريعتنا، ومنها المتفقة مع قواعد القضاء والتحكيم العالمية التي لا اختلاف فيها في المنطق القانوني ومقتضيات القانون الطبيعي والعدالة، فتراعى بداهة أصول الحق والعدل وحرية الدفاع، وأصول الإجراءات أو طرق الإثبات المقررة في جميع الشرائع أو أغلبها من إقرار وشهادة ويمين وقرينة قطعية، فلا تنفذ الأحكام الجائرة أو الظالمة أو المطعون في إثباتها.

وينبغي أيضاً ألا تتصادم الأحكام الأجنبية مع أصول شريعتنا، وأحكامها الثابتة المنصوص عليها في صريح القرآن الكريم والسنة النبوية، فلا ينفذ من الأحكام القضائية أو أحكام المحكمين التي تؤدي إلى إحلال الحرام، وتحريم الحلال، مما اتفقت عليه الأديان أو كانت من مقاصد الشريعة العامة أو الأصول الخمس الكلية وهي المحافظة على الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال، لأن المساس بهذه الأصول يجيز الطعن بالأحكام وردها أو نقضها في محاكم النقض أو المحاكم العليا الموجودة في كل بلد في العصر الحديث.

ولا تنفذ الأحكام القضائية أو الصادرة عن المحكمين إذا تعارضت صراحة مع قوانين الدولة المحلية أو العالمية ذات الصفة العامة أو المجردة، والتي يقرها منطق القضاء العالمي أو التحكيم الدولي.

ويمكن إيراد أمثلة عامة يستأنس بها لتوضيح ما ذكر فيما يأتي:

- نصت المادة (٥١) من اتفاقية نيويورك أنه تجوز المعارضة في حكم التحكيم بأحد الأسباب الآتية:

١ - طلب مراجعة الحكم: وتكون المراجعة إذا تم اكتشاف وقائع جديدة لم تكن معروضة أمام المحكمة، ويكون من شأنها تغيير الحكم، ولكن يشترط ألا تكون هذه الوقائع معلومة من المحكمة ومقدم الطلب.

٢ - طلب تفسير مضمون الحكم وتحديد نطاقه، ويتم ذلك بمعرفة المحكمة التي أصدرت الحكم كلما كان ذلك ممكناً.

٣ - طلب إبطال الحكم، وهذا إذا توافرت فيه أحد الأسباب الآتية:

- إذا كان تشكيل المحكمة غير صحيح، وفقاً لنصوص الاتفاقية.

- إذا تجاوزت المحكمة حدود اختصاصها المحددة.

- إذا وقع فساد أو رشوة من أحد أعضاء المحكمة.

- إذا لم تراع المحكمة أحد القواعد الإجرائية الجوهرية.

- إذا كان الحَكَم قد أصدر قراره دون اتفاق في التحكيم، أو استناداً إلى اتفاق ملغي، أو انتهت فترة صلاحيته.

هذا مثال من أحوال جواز الطعن في الأحكام وردها، ونحن جزء من هذا العالم، واحترام شريعتنا واجب، ولا أجد في هذه الحالات ما يتعارض مع شريعتنا، لأن أغلبها في الإجراءات، وهذه لا تثير مشكلة، وأما الناحية الموضوعية التي يمكن الطعن بها أو بسببها فتتفق مع الأحكام المقررة في فقهنا، كحدوث التحكيم دون اتفاق بين الخصمين عليه.

ومن الاتفاقيات العربية - الإسلامية ماجاء في مواد مركز التحكيم التجاري الدولي لدول الخليج العربية، حيث نصت المادة (١٥) على ما يأتي:

«إن الحكم الصادر من هيئة التحكيم وفقاً لهذه الإجراءات يكون ملزماً للطرفين ونهائياً، تكون له قوة النفاذ في الدول الأطراف، بعد الأمر بتنفيذه من قبل الجهة القضائية المختصة».

ونصت المادة (٣٥) في الفقرة الثانية:

«على الجهة القضائية المختصة الأمر بتنفيذ حكم المختصين، ما لم يتقدم أحد الخصوم لإبطال الحكم وفقاً للحالات التالية حصراً:

١ - إذا كان قد صدر دون وجود اتفاق للتحكيم، أو بناء على اتفاق باطل، أو سقط بتجاوز الميعاد، أو إذا خرج المحكَّم عن حدود الاتفاق.

٢ - إذا صدر الحكم من محكَّمين لم يعينوا طبقاً للقانون، أو صدر بناء على اتفاق تحكيم لم يحدد فيه موضوع النزاع، أو صدر من شخص ليست له أهلية الاتفاق على التحكيم.

هذه الأحكام لا تتعارض مع شريعتنا، سواء فيما يتعلق بتحكيم بين مسلمين عند محكَّم مسلم، أو بتحكيم جهة أجنبية

وكذلك الشأن فيما تضمنته أغلب الاتفاقيات الدولية مثل اتفاقية جنيف سنة ١٩٢٧ الخاصة بتنفيذ قرارات التحكيم الأجنبية، واتفاقية نيويورك سنة ١٩٥٨ بإشراف الأمم المتحدة المتعلقة بتنفيذ قرارات التحكيم الأجنبية، والاتفاقية الأوربية بخصوص التحكيم التجاري في جنيف سنة ١٩٦١، والاتفاقية الخاصة بتسوية المنازعات عن طريق التحكيم المتعلقة بالاستثمارات بين الدول ورعايا الدول الأخرى، برعاية

البنك الدولي للإنشاء والتعمير، واتفاقية موسكو سنة ١٩٧٢ بخصوص تسوية المنازعات بين الدول الإشتراكية عن طريق التحكيم.

واتفاقية تسوية المنازعات الاستثمارية بين الدول المضيفة للاستثمارات العربية وبين مواطني الدول العربية الأخرى. وقواعد التحكيم التي وضعتها لجنة الأمم المتحدة لقانون التجارة الدولية «اليونيسترال» واتفاقية عُمان العربية للتحكيم التجاري سنة١٩٨٧ والتي أنشأت مؤسسة دائمة للتحكيم التجاري، ومقرها الرباط، واتفاقية أمريكا الشمالية للتجارة الحرة «نافتا» سنة ١٩٩٢م.

والذي يجعلنا نقبل هذه الاتفاقات في حال قبول التحكيم من محكَّمين أجانب أنها تُخضع عقد التحكيم لقواعد القانون الدولي أو للمبادئ العامة للقانون.

والتحكيم التجاري الدولي قد يثير مشكلات منها كون المحكم غير عالم بالقانون، ومشكلة اللغة وترجمتها إلى العربية، وانغلاق محكّم على ثقافته دون اعتبار الثقافات الأخرى، وتحديد القانون المطبق، ووجود شرط تحكيمي معيب مثل الإحالة إلى مركز تحكيم باسم غامض غير واضح أو تعذر العمل بإجراءات التحكيم، مثل المدة القصيرة جداً، والشرط المركب الذي يحيل إلى التحكيم وإلى اختصاص المحاكم القضائية معاً.

موقفنا من التحكيم التجاري الحديث

يلاحظ أن تنفيذ الأحكام الصادرة من هيئة تحكيم أجنبية بالنسبة للمسلمين أمر سهل مادام مقصوراً على أحوال استثنائية أجزنا فيها هذا التحكيم للضرورات أو الحاجات الملحة، ومادامت أنظمة التحكيم التجارية الدولية في غالبها إجرائية، لا نجد فيها مصادمة لنص شرعي أو

قاعدة شرعية كلية أو عامة، أو إجماع ثابت، أو مقصد تشريعي من مقاصد الشريعة.

وتلتزم هيئات التحكيم الأجنبية غالباً بما يتفق مع شريعتنا كشروط التحكيم، وأهلية المحكَّمين، وخطوات إنجاز القرارات، ومنها اعتماد التحكيم على الرضا الذي هو أساس عام في شريعتنا في جميع العقود، والتزام المحكمين بتحقيق العدالة التي تؤدي إلى رضا المتنازعين بحكم المحكَّمين، ومراعاة أحكام الإسلام المعروفة عالمياً.

وإذا كنا نشترط لتنفيذ الأحكام الأجنبية ما شرطناه سابقاً من شروط أهمها ألا يتصادم الحكم الصادر مع أصول شريعتنا في الحلال والحرام، فإن هذا الاتجاه مرعي حتى في القوانين الوضعية.

فقد أجمعت القوانين العربية والأجنبية على أنه لا يجوز التحكيم فيما لا يتفق مع النظام العام، على تباين طفيف فيما بينها، في تعداد ما لا يجوز فيه التحكيم، وخاصة فيما يتعلق بالأحوال الشخصية.

بل إن الفقه الإسلامي قد يكون أكثر توسعاً فيما يجوز فيه الاتفاق على التحكيم من القوانين الوضعية، حيث أجازه فيما فيه حق الله تعالى أو الحق المشترك بين حق الله وحق الإنسان مثل حد القذف.

وهذا مثال لذلك من القانون المدني السوري حيث نصت المادة (٥١٩) على أنه لا يجوز التحكيم فيما يلي:

١ - المنازعات المتعلقة بالأحوال الشخصية، كالنزاع حول البنوة والأبوة، أو صحة الزواج.

٢ - المسائل المتعلقة بالنظام العام، وتدخل فيها الجنسية لتعلقها بالنظام العام، أما النزاع حول مصلحة مالية، ولو كانت ناشئة عن ارتكاب جريمة، فإن يجوز التحكيم فيها، لأنه يجوز الصلح عليه.

ونصت المادة (٥٠٧) من قانون أصول المحاكمات السوري على أنه:

لا يصح التحكيم ممن له أهلية التصرف في حقوقه، ولا يصح التحكيم في نزاع يتعلق بالأحوال الشخصية أو بالجنسية أو بالمسائل التي لا يجوز فيها الصلح.

حقيقة التحكيم التجاري المعاصر

التحكيم التجاري الحالي يقع بين المؤسسات والشركات، وهو محل ثقة بين أطراف النزاع، ويعتمد على قواعد القانون الدولي الخاص المتعلقة بتناوع القوانين، ويراعي حدود النظام العام، ويبيح للأفراد اختيار إجراءات التحكيم، ولغة التحكيم ومكانه والقانون الواجب التطبيق.

وقانون التحكيم التجاري مستمد من الأعراف والعادات والتقاليد التجارية الدولية، لضمان استقرار المعاملات التجارية، وجذب رؤوس الأموال الأجنبية. وله إجراءات إدارية خاصة متطورة تنسجم مع الظروف الاقتصادية والتقنية الحديثة، ويراعى فيه صفات شخصية ضرورية في المحكَّم التجاري وأهمها: الخبرة في المهنة أو النشاط التجاري، والإلمام بالأمور المصرفية، والعلم بالقوانين المقارنة، والانفتاح على التعددية القانونية وتنوع الثقافات.

ولا يختلف التحكيم التجاري عن غيره من أنواع التحكيم في الفقه الإسلامي، لذا يجب مراعاة القواعد والضوابط الشرعية فيه، وحينئذ يجب ألا يتصادم هذا التحكيم مع المقرر في شريعتنا.

فإن كان المحكم مسلماً، فلا شك في قبول الاحتكام إليه، ولا عبرة بما تصفه القوانين الوضعية بأنه تحكيم أجنبي، لأن شريعتنا لا تعترف بهذه الحدود المصطنعة.

أما إن كان غير مسلم: فهذ الذي لا يجوز تحكيمه إلا في حال الضرورة أو الحاجة كما تقدم.

ومستند القول بمشروعية التحكيم التجاري: هو انطباقه مع مشروعية التحكيم بكل أنواعه في حد ذاته، ولأنه يحقق مصلحة عامة، فيكون سبب مشروعيته قاعدة الاستصلاح الذي هو أحد مصادر الاجتهاد الشرعي.

حالات رد المحكَّم أو القاضي وعدم تنفيذه

يمكن الاعتماد على ما هو مقرر في شريعتنا للطعن في حكم المحكم، وعلى ما تقرره الاتفاقيات الدولية من جواز طلب إبطال الحكم كما تقدم، لأن تلك الأسباب المقررة في هذه الاتفاقيات ترجع إلى الطعن في أهلية المحكم أو بإحدى قواعد الإجراءات الجوهرية، أو في الشكليات بأن كان تشكيل المحكمة غير صحيح، أو كونها غير مختصة، أو للخلل بأدب القضاء والتحكيم كوقوع فساد أو رشوة لمحكم، أو لعدم مراعاة مبدأ الرضائية واتفاق الخصمين على التحكيم وهذه الأباب تقرها شريعتنا.

جاء في قانون المرافعات العراقي (م٢٦١/ ١): «يجوز رد المحكم لنفس الأسباب التي يردّ بها القاضي، ولا يكون ذلك إلا لأسباب تظهر بعد تعيين المحكم».

ونصت المادة (٩١) من القانون السابق على جواز الطعن في حكم القاضي، ومثله المحكم في حال وجود التهمة كالقرابة مع أحد الخصوم أو أصولهم أو فروعهم، أو أزواجهم، أو علاقة الزوجية، أو الخصومة أو العداوة، أو كونه وكيلاً لأحد الخصوم أو وصياً عليه أو قيِّماً أو وارثاً ظاهراً له، أو علاقة مصاهرة للدرجة الرابعة، وهذا كله مقبول في شريعتنا.

ويمكن المطالبة بنقض حكم المحكَّمين شرعاً إذا خالف نصاً شرعياً منصوصاً عليه في القرآن أو السنة، أو خالف إجماع المسلمين، أو مبدأً شرعياً عاماً أو قاعدة كلية.

لكن هل يجوز نقض حكم المحكم إذا اصطدم بما ليس فيه مصلحة للمسلمين، كتعريض بلادهم أو أمنهم أو اقتصادهم للخطر، وهو ما يعرف بالحكم بغير السائغ شرعاً؟

إذا كان المحكم مسلماً فيجب عليه مراعاة المصلحة الإسلامية العامة، وأما إذا كان غير مسلم، وحكم بما يتصادم مع المقرر في فقهنا من رعاية المصلحة الإسلامية، فإن الحكم الشرعي لدى المذاهب الإسلامية أن هذا الحكم لا ينفّذ، ولا يجوز للطرف المسلم أو للطرفين المسلمين قبول هذا الحكم.

وهذا هو المعقول فقهاً في حال قوة المسلمين.

لكن إذا كان المسلمون في حال ضعف، أو وجدت حالة إكراه أو قهر دولي، فيمكن استثناء وفي حدود ضيقة جداً قبول حكم هيئة التحكيم الأجنبية للضرورة كما تقدم، حتى تتوافر حالة القوة، ويتمكن المسلمون من نقض الحكم الصادر، أو رد حكم المحكمين، وهذه حالة نادرة.

وفي غير حالة الاستثناء هذه تجوز المطالبة بنقض حكم القاضي أو المحكم إذا كان جوراً بيِّناً، أو كان مخالفاً لما اتفق عليه الفقهاء، أو معارضاً لنص شرعي ثابت، سواء أكان قطعياً أم ظنياً، فيجوز حينئذ نقض حكم المحكّم دفعاً للظلم، وإحقاقاً للحق، وتصحيحاً لمسيرة التحاكم أو التقاضي.

والحكم لله رب العالمين

أحكام النوازل العقدية

التي تثيرها مشكلة الإقامة خارج ديار الإسلام*

تَقْدِيمٌ

الحمد لله منزل الشرائع والأحكام، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة لجميع الأنام، وعلى آله وصحبه الهداة الأعلام، وبعد:

على العلماء والمفتين وبخاصة أعضاء المجامع الفقهية المعاصرة أن يواجهوا الحقائق والوقائع، وألا يتهربوا من الإجابة عليها، منعاً من إيقاع الناس في الحرج والضيق، وحتى يكونوا دائماً يعيشون في مظلة الأحكام الشرعية النصية والاجتهادية، فترتاح نفوسهم، وتطمئن قلوبهم.

وهذا يتطلب مقدرة اجتهادية، لأن القول بالتحريم يُحسِنه كل الناس، كما قال سفيان الثوري من فقهاء تابعي التابعين، والصعوبة في الاجتهاد المحقق للمصلحة أو القول بالإباحة، ضمن ضوابط شرعية، وفي أحوال

---

* المؤتمر السادس لفقهاء الشريعة - أمريكة (النوازل الناشئة خارج ديار الإسلام).

استثنائية، يقتصر فيها على موضع الضرورة القصوى أو الحاجة العامة، أما في الأحوال العادية أو الممكنة التطبيق، فعلى المسلم الصادق أن يتمسك بأصل الحكم العام، وهذا هو منهاجي في الحكم على النوازل أو المسائل العقدية الآتية:

١- إشكالية العلاقة بين الانتماء القومي والانتماء الديني، وجدلية العلاقة بينهما، ومدى الالتقاء أو الاختلاف في مقتضياتهما.

٢- إشكالية الخلط بين الدين والثقافة، وما يتخوفه بعض المراقبين من عولمة الأعراف المحلية وتدويلها إسلامياً.

٣- إشكالية التشبه بغير المسلمين: ضوابطها، وتمييزها مما قد يختلط به من التنوع الثقافي والبيئي الذي تستوعبه عالمية الدعوة الإسلامية.

٤- نازلة التعايش مع الفِرَق المخالفة للسنة خارج ديار الإسلام (الإنترافيث): الضوابط والمحاذير.

٥- الانخراط في القوات المسلحة خارج ديار الإسلام.

مقدمة في العزيمة والرخصة

من أنواع الحكم الوضعي العزيمة والرخصة، والحكم الوضعي هو خطاب الله تعالى الوارد بجعل الشيء سبباً أو شرطاً مانعاً أو صحيحاً، أو فاسداً، أو عزيمة أو رخصة.

والعزيمة عند علماء أصول الفقه ما شرع من الأحكام الكلية ابتداء، لتكون قانوناً عاماً لكل المكلفين في جميع الأحوال، كالصلاة والزكاة وسائر الشعائر الإسلامية الكلية. أي لا تمييز ولا اختلاف في هذه الأحكام بين الأشخاص والأزمنة والأمكنة، فسواء أكان المسلم مقيماً في

ديار الإسلام أم في ديار غير المسلمين يجب عليه تطبيق الأحكام الشرعية، فهي أحكام عامة ومعتادة، من غير وجود مسوغات للاستثناء، أو الإعفاء، أو الإسقاط.

وشرعيتها ابتداء معناه أنها لم تسبق في شريعتنا بأحكام أخرى في موضوعها.

وتشمل العزيمة كل ما شرع لسبب اقتضى تشريعه، كتحريم سبّ الأنداد في الآية الكريمة: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ٦/١٠٨]، وتشمل أيضاً الأحكام التي دعت المصلحة العامة إلى تشريعه من أول الأمر كالبيع والإجارة والمضاربة والقصاص، وكذلك المستثنيات من العمومات، كما في آية: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا۟ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٢٩].

والرخصة هي الأحكام التي شرعها الله بناء على أعذار العباد، رعاية لحاجتهم، مع بقاء السبب الموجب للحكم الأصلي. وعرفها الشاطبي بقوله: هي ما شرع لعذر شاق استثناء من أصل كلي يقتضي المنع، مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه. والعذر هو المشقة والحاجة، وذلك يشمل حال الضرورة ومنها الإكراه، وعموم البلوى، كتناول المحظور شرعاً عند الاضطرار[١].

والضرورة التي تبيح الحرام لها أربع عشرة حالة: وهي ضرورة الغذاء والدواء، والإكراه الملجئ، والنسيان، والجهل، والعسر وعموم البلوى، والسفر، والمرض، والنقص الطبيعي، والدفاع الشرعي، واستحسان

---

(١) أصول الفقه الإسلامي للباحث ١/ ١٠٨ - ١١٢، ومراجعه الأصيلة أو القديمة، ط دار الفكر بدمشق، ط ثانية.

الضرورة، والمصلحة المرسلة لضرورة، والعرف الصحيح الذي لا يخالف الشريعة، وسد الذرائع وفتحها، والظفر بالحق[١].

وللضرورة **ضوابط** أو قيود تسعة هي:

١- أن تكون الضرورة قائمة لا منتظرة.

٢- أن يتعين على المضطر مخالفة الأوامر والنواهي الشرعية.

٣- أن يوجد في الأحوال المعتادة عذر يبيح الإقدام على الفعل الحرام.

٤- ألا يخالف المضطر مبادئ الشريعة الإسلامية الأساسية، كحفظ حقوق الآخرين، وتحقيق العدل، وأداء الأمانة، ودفع الضرر، وحفظ الدين.

٥- أن يقتصر فيما يباح تناوله للضرورة في رأي الجمهور على الحد الأدنى أو القدر اللازم لدفع الضرر، لأن «الضرورة تقدر بقدرها».

٦- وأن يصف المحرَّم حال ضرورة الدواء طبيب مسلم عدل ثقة في دينه وعلمه.

٧- أن يمر - في رأي الظاهرية - على المضطر للغذاء يوم وليلة، دون أن يجد المباح، وقال الإمام أحمد: لا يتقيد ذلك بزمن محصور.

٨- أن يتحقق ولي الأمر - في حال الضرورة العامة - من وجود ظلم فاحش.

---

(١) نظرية الضرورة الشرعية للباحث: ص ٦٩ وما بعدها، ط دار الفكر بدمشق، ط رابعة.

٩- أن يكون الهدف في حالة فسخ العقد للضرورة هو تحقيق العدالة، أي عدم الإخلال بمبدأ التوازن العقدي بين المتعاقدين[١].

١- إشكالية العلاقة بين الانتماء القومي والولاء الديني، وجدلية العلاقة بينهما، ومدى الالتقاء أو الاختلاف في مقتضياتهما

نحن نعيش في وقتنا الحاضر في عالم الانفتاح وحرية الانتقال والإقامة في البلاد المختلفة في الأحوال المعتادة، كطلب العلم، والتجارة استيراداً وتصديراً، ويقترن الانفتاح أحياناً بضغوط سياسية محلية أو خارجية تمنع الإنسان من مخالفة الأنظمة والقوانين السائدة الوطنية، أو تحدّ من نشاطه وعودته لوطنه الأصلي بسبب حظر سياسي يمنع الشخص من التفكير بالعودة، ويحرم من تجديد جواز السفر غالباً، وقد يصدر حكم قضائي عليه يجبره أن يظل مغترباً أو مقيماً في بلد أجنبي، فيصبح الشخص في حيرة من أمره، إذا كان القانون الوطني يتصادم مع الأحكام المقررة في الشريعة الإسلامية، فماذا يفعل، وهو ممنوع من العودة لبلده، ويجد في حكم قانوني مصادمة لشرع دينه؟

والانتماء لقومية معينة تجمع شعوباً من أصول عرقية مختلفة كما في أوربة وأمريكة، وهي ذات نزعة إنسانية منفتحة لا تفرق بين الشعوب المختلفة في أصلها العرقي أو الديني أو العاطفي، كما وصفت به القومية العربية في العهد الناصري بين مصر وسورية، فهذا الانتماء الذي يتساوى فيه الأكثرية مع الأقلية، قد لا يثير إشكالات معقدة إذا تساوى المقيمون والمواطنون والوطنيون في الحقوق والواجبات، وأما إذا كانت بعض الأقليات إسلامية، والدولة التي يقيم فيها أقليات إسلامية ولو بالملايين

---

(١) المرجع السابق: ص ٦٥ - ٦٨.

كألمانية وفرنسة وإيطالية وأمريكة الشمالية تنزعج من المسلمين، فحينئذ تتضاعف المشكلات وتكثر المضايقات بسبب التعصب والحقد والكراهية ضد المسلمين فقط، دون غيرهم كالهنود والهندوس والبوذيين أو الوثنيين من الصين أو غيرها من جنوب شرقي آسية.

والتصادم متعدد الأنحاء بين الانتماء القومي والولاء الديني بالنسبة للمسلمين، فتكون متطلبات القومية أحياناً متعارضة مع بعض الأحكام الإسلامية، كمجاملات الأعياد، والأناشيد الوطنية، والهتافات والشعارات، والإعلانات السياسية والانتخابية، وبعض القوانين والأنظمة المصادمة للشريعة، وصيغة القسم الذي يحلفه مريد التجنس مشتملاً على الولاء للبلد أو الدولة، والدفاع عن قضاياها، والاشتراك في المعارك الحربية التي تشنها حتى ضد دولة إسلامية.

والعلاقة بين المفاهيم القومية والانتماء الديني تكون غالباً علاقة تضاد أو تعارض أو تصادم بسبب اختلاف النظرية القومية التي لا صلة لها بالحلال والحرام، ولا بالعقيدة سلباً وإيجاباً، ولا بالأصول جذرياً في مقتضى كل منهما، فيقع الحرج بالنسبة للمسلم، ويكون الحل صعباً، وغالباً يكون على حساب الدين والأخلاق. وأما إذا كان الاختلاف ثانوياً أو هامشياً فلا إشكال ولا إحراج، ويكون الحل سهلاً.

وطريق الحل إذا أمكن السكوت أو عدم التصريح بالمطلوب، أو التغاضي عنه، أو الإعفاء مثلاً من الاشتراك في الجيش في حرب مقابل تعويض أو جزاء مادي أو حبس، فيلجأ إليه، وهو الأخذ بالعزيمة أو الحكم العام المقرر في الإسلام.

وأما إذا كان الأمر المطلوب من المسلمين يتعذر تجاوزه، وكان المقيم في بلد غير إسلامي مضطراً للإقامة فيها، مع توافر ضوابط

الضرورة الشرعية أو الحاجة العامة، فله الأخذ بالرخصة أو الحكم الاستثنائي الذي نص عليه القرآن الكريم في حال الإكراه على النطق بالكفر، وهو قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾ [النحل: ١٦/١٠٦]، أي إن التظاهر بالكفر والنطق بمجرد اللسان، هو طريق إنقاذ المسلم المضطر الصادق الإيمان من اقتحام أصل الحكم الشرعي.

أما الذين انحلوا في ديار الغرب وهم كثرة، فلا يهمهم الوفاق أو الرضا على ما يطلب منهم، دون تمييز بين إيمان أو إسلام وبين كفر، ولا بين حلال وحرام، حفاظاً على المصلحة المادية، فهؤلاء - هداهم الله - قد باعوا دنياهم بآخرتهم، وليس كلامنا معهم.

والأخذ بمقتضى العزيمة (أي الحكم العام) هو الأفضل عند الإمكان لقوله ﷺ: «أنا بريء من كل مسلم يقيم بين المشركين»[١]، وقوله ﷺ: «من قتل تحت راية عِمِّية يدعو إلى عصبية أو ينصر عصبية، فقِتْلة جاهلية»[٢]. ويؤيده حديث آخر نصه: «ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من قاتل عصبية، وليس منا من مات على عصبية»[٣]. والعصبية تشمل القومية والعرقية ونحوها، أخرج أبو داوود عن واثلة بن الأسقع رضي الله عنه قال: قلت: «يا رسول الله، ما العصبية؟ قال: أن تعين قومك على الظلم».

---

(١) أخرجه أصحاب السنن الثلاثة (أبو داوود والترمذي والنسائي) عن جرير البجلي رضي الله عنه، وإسناده صحيح.

(٢) أخرجه مسلم والنَّسائي عن جُنْدب بن عبد الله رضي الله عنه. والعمية الجهالة والضلالة. والقتلة حالة القتيل، أي مقتله قتلٌ جاهلي، والعصبية أو الحَمية المحاماة والمدافعة عن الأهل والقوم خشية العار.

(٣) أخرجه أبو داوود عن جبير بن مطعم رضي الله عنه.

ومن العزيمة الهجرة من غير دار الإسلام عند الإمكان، لعموم قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا ۚ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾ إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴿٩٨﴾ فَأُو۟لَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ [النساء: ٤/ ٩٧-٩٩].

ولقد قرر علماؤنا أن الهجرة من دار الحرب إلى دار الإسلام باقية إلى يوم القيامة، فمن عجز عن إظهار دينه بدار الحرب (وهي ما يغلب فيها حكم الكفر، ودار الإسلام عكسها) وقدر على الهجرة لزمته[١].

والصواب ما قاله الماوردي: إذا قدر المرء على إظهار دينه في بلد من بلاد الكفر، فقد صارت البلد به دار إسلام[٢]. فالإقامة فيها أفضل من الرحلة لما يرجى من دخول غيره في الإسلام. وأما الهجرة من بين أهل المعاصي فلا تجب بالاتفاق، لأنه لا تخلو بلد من أهل المعاصي.

وعلى هذا النحو تجوز الإقامة في بلد غير إسلامي لنشر الدعوة الإسلامية، أو للحاجة إلى طلب العلم، أو الكسب أو التجارة أو تعلم فنون الحرب، ورمي المدافع، ومعرفة صنعها، وصنع الطائرات، والبوارج الحربية والغواصات ونحوها، لكي يحارب المسلمون أعداءهم بمثل سلاحهم، وحينئذ تكون الإقامة في البلد الذي هو فيه خيراً من الهجرة.

وهذا مستمد من قاعدة العمل بالمصالح المرسلة، التي قال بها علماء الأصول من المالكية والحنابلة، فالحكم مبني على رعاية المصلحة[٣]، أو الضرورة أو الحاجة.

---

(١) روضة الأرواح لابن بدران الدمشقي: ص ١٠٩ - ١١٢.
(٢) الأحكام السلطانية للماوردي: ص ١٣٧.
(٣) روضة الأرواح، المرجع والمكان السابقان.

والخلاصة: أن الضرورة أو الحاجة العامة، أو المصلحة أو الاستضعاف، تُعدُّ مسوغات للإقامة في بلاد غير المسلمين، ما لم يمنع المسلم من إظهار شعائر دينه.

٢- إشكالية الخلط بين الدين والثقافة، وما يتخوفه بعض المراقبين من عولمة بعض الأعراف المحلية وتدويلها إسلامياً

الدين نظام إلهي متكامل للحياة الإنسانية السوية، يشمل الاعتقاد الحق، والخلق الكريم، والتعامل السليم من أقوال وأفعال وعقود وتصرفات، والاقتصاد المتين، والاجتماع السديد القائم على الحق والعدل والمصلحة العامة.

قال الأستاذ عباس محمود العقاد: إن مهمة الدين هي مهمة النوع الإنساني كله، في الماضي والحاضر والمستقبل، وكلما ترقى الإنسان بتفكيره وبأخلاقه وأحواله تهيأ لقبول عقيدة التوحيد[(١)].

والتدين نزعة فطرية في النفس الإنسانية لإحساسها بالعجز والقهر والضعف أمام القدرة الغيبية[(٢)].

أما **الثقافة** فهي أسلوب الحياة السائد في أي مجتمع بشري. فهي وضع بشري، على عكس الدين الذي هو وضع إلهي، ودرجة تعقد النظام الثقافي تساعد على التمييز بين تحضر المجتمعات. وروافد الثقافة هي العادات غالباً.

والعولمة ترجمة لكلمة فرنسية أو إنكليزية، وتعني جعل المحلي أو الوطني عالمياً، وهي تمتد لتشمل مجالاً أوسع من الثقافة، لتعم عدة

---

(١) المرجع السابق: ص ٦٥ - ٦٨.

(٢) الدين للشيخ الدكتور محمد عبد الله دراز: ص ٨٤.

شعوب متمايزة فيما بينها، تقودها القوى الفاعلة المؤثرة في النظام العالمي، لترويج قيم وسلوك ومفاهيم النموذج الغربي الرأسمالي الليبرالي بأبعاده الثلاثة: السياسية والاقتصادية والثقافية، وكذا الإعلامية.

ومن إيجابياتها العمل على تخفيض الضرائب، والإقلال من القيود المفروضة على الخدمات، وإنشاء قواعد جديدة لتسهيل الاستثمارات العالمية، وإيجاد عالم بلا مخاطر.

ومن سلبيات العولمة الثقافية أنها نظام يعمل على إفراغ الهوية الجماعية من كل محتوى، ويدفع إلى التفتيت والتشتيت لربط الناس بعالم اللاوطن واللاأمة واللادولة. أي إن العولمة تطحن الثقافة المحلية، وتبني أنموذجاً حضارياً غربياً يعبِّد الطريق للهيمنة الكاملة بعد تفريغ الشعوب والدول من أي موروث حضاري يمكن الاستناد عليه والاحتماء به[١].

يتبين مما تقدم أن الدين وضع إلهي سام، منشؤه الوحي الإلهي، وأهدافه عامة وخالدة تشمل الدنيا والآخرة، ويقوِّم العقيدة والأخلاق ونظام الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والإعلامية، يتمثل في قول الله عز وجل: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [المائدة: ٥/ ١٥-١٦].

ومنشأ الثقافة العادات والتقاليد الموروثة، وهي مؤشر على رقي المجتمعاتِ وتحضرها.

والعولمة اتجاه لفرض نموذج اقتصادي وسياسي وثقافي معين على جميع أقطار العالم ودوله، بنحو مباشر أو غير مباشر، وترتيب أولوياتها،

---

(١) الموسوعة العربية الميسرة ١/ ٥٨١.

طبقاً لخصوصياتها العرقية واللغوية والدينية والثقافية، وطبقاً لمصالحها الاقتصادية والسياسية.

والواقع أن الدين وبخاصة الإسلام الذي يمثل النظام الإلهي الصحيح والدقيق، يصطدم مع العولمة التي غايتها طحن أو تذويب أي ثقافة محلية أخرى، ومنها الثقافة الدينية، كما أنها تبدِّل الأعراف والعادات، وتسعى إلى تدويلها تحت مظلة دينية أو إسلامية، مما يؤدي إلى هدم صرح الدين برمته، وإبادة اللغة العربية بالذات لأنها وعاء الإسلام، ووجود إشكاليات عديدة تخلط بين الدين والثقافة والأعراف السائدة، لأن العرف المعتبر هو العرف الصحيح الذي لا يصادم شريعة الله وقواعدها وأحكامها ومبادئها.

وهذا يعني ردة فكرية عن الإسلام، وتطويع مناهج التعليم في البلاد العربية بدءاً من دول الخليج لتكون إنكليزية اللغة، وأمريكية المعارف والعلوم والثقافة، وتجرد المسلمين من معاني العزة والكرامة والدفاع عن الوطن والوجود والقيم الدينية والإنسانية الأصيلة، وبوادر هذا التحول واضحة المعالم في التطبيق في بلدان الخليج.

لذلك فإن إنسان المستقبل المسلم الغيور، سيحل محله الإنسان المستغرب الذليل والمهين، والمجرد من جميع موروثاته الدينية والحضارية والإنسانية النبيلة. وهذا يعني قبول الفكر الغربي بكل ما له وما عليه، مما يوجب علينا وعلى الأقليات المسلمة في العالم الحذر الشديد من هذه المساعي الخبيثة الهدامة، وتحصين الأسرة برمتها من هذا التيار الجارف والقوي في أوساط الغرب، فضلاً عن أوساطنا الإسلامية النقية.

وتعدُّ هذه الإشكالية أخطر الإشكاليات الطارئة على عالمنا الإسلامي ومناهجه وأسلوبه في الحياة، بحجة القضاء على جذور الإرهاب، لأن ذلك يغير العقيدة ومستلزماتها التعبدية، والفكر والثقافة المحلية، ويجعل المجتمع والأمة يسيران نحو الشلل والإبادة من الداخل.

والحاصل: أنه تجب مقاومة الثقافة المبتورة عن الدين، والعولمة التي يريد مصدّروها بقيادة أمريكة تبديد الهوية الثقافية للمسلمين. هذا وقد رفض أغلب دول العالم أي ٣/٤ العالم نظام العولمة.

٣- إشكالية التشبه بغير المسلمين: ضوابطها وتمييزها مما قد يختلط به من التنوع الثقافي والبيئي الذي تستوعبه عالمية الدعوة الإسلامية

من أصول الإسلام الأساسية ضرورة تميز المسلمين عن غيرهم في القول والعمل والسلوك والمظهر والعادات والتقاليد وغيرها، حفاظاً على الشخصية الإسلامية المستقلة، لأن انحلال الشخصية مدعاة إلى تقليد الآخرين ومحبتهم وموالاتهم، ثم ترك الإسلام، والدخول في دين الآخرين، وقد أرشد القرآن الكريم والسنة إلى هذا بنصوص واضحة، منها قول الله تعالى:

﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ٣/ ٢٨].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ٤/ ١٤٤].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ﴾ [الممتحنة: ٦٠/ ١].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [المائدة: ٥/ ٥١].

﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ﴾ [المائدة: ٥/ ٥١].

المراد من هذه الآيات وأمثالها اتخاذ غير المسلمين أنصاراً وأعواناً وأصدقاء توادونهم وتحبونهم، ويسبق كل ذلك شيء يؤدي إلى الموالاة وهو المحبة والميل النفسي والتقرب إليهم بأنواع التنازلات والمجاملات

المؤدية إلى الرضا والانزلاق نحو تقليد غير المسلمين، وربما أدى ذلك إلى اتباع دينهم من تهود وتنصر وعبادة أوثان بسبب اللين والإكرام والإهداء ونحو ذلك من الإغراءات الشيطانية مثل كشف أجساد نسائهم وأعضائهم، وحينئذ يخسر المسلم دينه، وولاءه لأمته ووطنه، ويصبح من الكفار، فيغضب الله تعالى عليه غضباً شديداً، ويعذبه عذاباً أليماً كما أبانت الآيات الواردة في الارتداد - والعياذ بالله - مثل قوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ﴾ [البقرة: ٢/ ٢١٧]. ومثل قوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱرْتَدُّوا۟ عَلَىٰٓ أَدْبَٰرِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْهُدَى ٱلشَّيْطَٰنُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ﴾ [محمد: ٤٧/ ٢٥].

وكذلك الأحاديث الثابتة المنفِّرة من التشبه بغير المسلمين من أهل الكتاب وأمثالهم، منها قوله ﷺ:

- «لتركبن سَنَن من كان قبلكم شبراً بشبر، وذراعاً بذراع، حتى لو أن أحدهم دخل جحر ضبّ لدخلتم، وحتى لو أن أحدهم جامع امرأته بالطريق، لفعلتموه»[١].
- «من تشبَّه بقوم فهو منهم»[٢].

أي من تزيّا في ظاهره بزيهم، وفي تصرُّفه بفعلهم، وفي تخلُّقه بخلقهم، وسار بسيرتهم وهديهم في ملبسهم وبعض أفعالهم، وكان التشبه تاماً أو بحق، قد طابق فيه الظاهر الباطن[٣].

---

(١) أخرجه الحاكم عن ابن عباس رضي الله عنهما، وهو حديث صحيح، كما في الجامع الصغير للسيوطي.

(٢) أخرجه أبو داوود عن ابن عمر، والطبراني في الأوسط عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه، وهو حديث حسن.

(٣) فتح القدير شرح الجامع الصغير للعلامة عبد الرؤوف المناوي: ٦/ ١٠٤، ط المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ط أولى.

فإن كان المتشبه يقصد بقلبه وعقله وفعله تشبهاً مطلقاً بالكفار المشركين وغيرهم فهو كافر، وفعله حرام قطعاً. أما إن كان لا يقصد التشبه بغير المسلمين وإنما التأثر بالملابس والأزياء العامة كبنطال الرجل والقبعة (البرنيطة) وربطة العنق (الكرافيتا) فهو مسلم، لكن فعله مكروه.

ويمكن بيان ضوابط التشبه بغير المسلمين فيما يأتي[١]:

١- توافر القصد (أو النية في محبة الآخرين) أو الميل لعادات الكفار، فهو كافر، فإن لم يقصد ذلك وإنما التأثر بالعرف والعادة، ففعله مكروه.

٢- محاولة الإرضاء لغير المسلم وكسب الودّ معه فيما هو حرام قطعي، أما إذا اقتصر الأمر على مجرد التعامل البريء، فلا شيء فيه.

٣- عدم التصادم مع أصول الإسلام العقدية وأحكامه القطعية كالنطق بما هو كفر صريح في المجاملات وتهنئات الأعياد التي تعارض مبدأ توحيد الله، وفيها إقرار بالشرك أو النجاة يوم القيامة، فهذا حرام، مثل قولهم: المسيح هو المخلِّص، ولن ندخل النار إلا أياماً معدودات، كما قال تعالى عن اليهود: ﴿وَقَالُوا۟ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾ [البقرة: ٢/ ٨٠]، وقوله سبحانه: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ هَادُوٓا۟ إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَآءُ لِلَّهِ مِن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُا۟ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [الجمعة: ٦٢/ ٦].

ويحرم أي فعل يتشبَّه به المسلم من مثل ذلك، لأن التورط بالحرام عن اعتقاد بأنه مباح كفر، لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ﴾ [المائدة: ٥/ ٥١]. وهو نظير قول ابن عمرو: «من بنى بأرض المشركين وصنع نيروزهم ومهرجاناتهم وتشبَّه بهم حتى يموت حشر يوم القيامة معهم».

(١) الموسوعة العربية الميسرة ١/ ٥٨١.

وقد يقصد المسلم التشبُّه بغير المسلمين مع المباهاة وإعلان التنصل من فرائض الإسلام، فيعلن ترك الصلاة والصيام مثلاً، بقصد التقرب من الكفار.

٤- عدم التشبه بخصائص غير المسلمين في عاداتهم كلبس الزنار، والتحلي بالصليب الذهبي أو غيره، أو التحلي بصورة العذراء، لأن هذا رمز واضح المعالم يصنف فاعلة بأنه نصراني.

٥- ترك التشبه في بعض الأمور القلبية من الاعتقادات والإرادات والأمور الخارجية من أقوال وأفعال، قد تكون عبادات، وقد تكون عادات في مناسبات معينة وأعياد خاصة بغير المسلمين في نحو طعام، ولباس، ومسكن، ونكاح، واجتماع، وافتراق، وسفر، وإقامة، وركوب، ووضع شجرة الميلاد على مداخل الدور والمنازل وغيرها، لأن النبي المصطفى ﷺ بعث بالحكمة التي هي سنة، وهي الشرعة والمنهاج الذي شرعه الله له، فكان مما شرعه له من الأقوال والأفعال ما يباين سبيل المغضوب عليهم والضالين، فأمر بمخالفتهم في الهدي الظاهر، وإن لم يظهر فيه مفسدة، لأن المشاركة في الهدي في الظاهر تؤثر تأثيراً واضحاً في عقد الشَّبه والمشاكلة بين المتشابهين، والمشاركة في الهدي الظاهر تؤدي إلى الاختلاط الظاهر واستحسان أفعالهم، حتى يرتفع التمييز بين المهديين المرضيين وبين المغضوب عليهم والضالين.

ولا خلاص من ذلك إلا بالمخالفة في الهدي الظاهر، التي توجب المباينة والمفارقة، والانقطاع عن موجبات الغضب وأسباب الضلال والتعاطف مع هدي الإسلام ورضوان الله تعالى.

وقد أدى الميل لغير المسلمين إلى كثرة تزوج المسلمين بغير نساء الإسلام، من الكتابيات، فهو وإن كان جائزاً في أصل الحكم الشرعي ففيه مفاسد كثيرة، أدت إلى الكراهة. والأدهى والأمر والأخطر زواج

المسلمة بغير المسلم وهو موجود في لبنان وأمريكة الشمالية والجنوبية وأوربة، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟﴾ [البقرة: ٢/ ٢٢١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا۟ بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ﴾ [الممتحنة: ٦٠/ ١٠]، ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [الممتحنة: ٦٠/ ١٠].

وكذلك زواج المسلم من امرأة ملحدة شيوعية أو وثنية أو بوذية أو هندوسية لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٢١].

٦- عدم المجاراة في مباذل وتقاليد غير المسلمين كالرقص المختلط، والتبرج والعُرْي في المسابح المختلطة وغيرها، ومشاهدة الأفلام الخليعة أو الإباحية، أو ممارسة الشذوذ الجنسي، أو الأعمال الجنسية المنافية للذوق السليم وإراقة النجاسات في الأفواه.

والخلاصة: أن كل ما يتصادم مع شرعة الإسلام، وتجاوز المسلم في تقليد غير المسلمين أو التشبه بهم، مستحسناً أفعالهم، وقاصداً المشاركة مع أوضاع غير المسلمين المختلفة، فهو حرام، قد يجرُّ إلى الكفر، والخروج من الملة، لأن التشبه بالطباع الخسيسة جرم واضح، وحرام فاضح، وتشبه مقيت.

وأما ما يميز التنوع الثقافي والبيئي مما ينسجم مع مبدأ عالمية الدعوة الإسلامية، عن التشبه بغير المسلمين، فهو أوسع بكثير مما قد يظن، لأن أفق التعامل مع غير المسلمين الأصل فيه الإباحة، فكل ما يحقق المصلحة العامة للمجتمع الإنساني من نشر الثقافة، وتبليغ الدعوة الإسلامية، ويحمي البيئة من التلوث الضارّ، ويحدُّ من تأثير الأعاصير العاتية، والسيول الجارفة، وارتفاع منسوب معدل مياه الأمطار، ويحفظ الثروة الشجرية من الحرائق والعواصف ويحقق التنمية والتطور، ويصون الطاقة النفطية والكهربائية، ومنشآت البنية الفوقية والتحتية من الأضرار،

فهذا وأمثاله من تبادل العلاقة الودية والزيارات المرضية وتهاني الأفراح والأعياد، والتعازي مما لا يمس عقيدة المسلم، ويرعى الحضارة والمدنية، يعد جائزاً ومأذوناً بها شرعاً وعرفاً، فنحن بناة الحضارة، ونحن مع الحوار الحضاري البنّاء، لا الصدام أو الصراع الحضاري، لقوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَـٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَـٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٦٠/٨]. وقوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَـٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ﴾ [النحل: ١٦/ ١٢٥].

٤- نازلة التعايش مع الفرق المخالفة للسنة خارج ديار الإسلام - الضوابط والمحاذير

الإسلام واضح المعالم، ومنصوص على أحكامه ومبادئه وقواعده بنحو صريح في القرآن الكريم والسنة الشريفة الصحيحة، فهما المصدران الأساسيان للتشريع والحياة العقدية والتعبدية والتعاملية، لأنهما ثابتان بالوحي الإلهي إما باللفظ والمعنى، وهو القرآن الكريم، وإما بالمعنى وهو السنة النبوية.

فكل فرقة مبتدعة تعارض القرآن والسنة، فتعطل السُّنة كلِّياً وهم المعروفون بالقرآنيين، أو تترك الحكم الصحيح المقرر في السُّنة مما لم يقل به فقيه، فهي مما يستنكره الإسلام.

وحينئذ تكون العلاقة مع الفِرَق المخالفة التي لم تصل إلى مرحلة الكفر أو الضلال علاقة حسن معاملة، والنصح والإرشاد، وتصحيح الحكم، إن أمكن، وإلا فنكون محذرين المجتمع من هذه الفرق المخطئة، وعلينا أن نبين للناس ما هو الصحيح، وننبِّه إلى ما هو خطأ.

فإن لم يتَّعظوا، وقفنا معهم موقف الحياد دون قطيعة حتى يلهمهم الله الرشد.

هذا هو الضابط العام مع هؤلاء، لكن يجب تفادي المحاذير وأهمها العمل على ألا يفهم بقية المسلمين أن هؤلاء على حق، فيجب التنبيه على ذلك قولاً وكتابة، وأن تركهم في أهوائهم لا يعني إقرارهم على ممارساتهم وأخطائهم، لأن الحق أحق أن يتبع، والباطل أو الخطأ يجب التحذير منه إما بتسمية المبطلين أو المخطئين أو تعيينهم بالوصف، وإما بغير تسمية أو تعيين، بحسب المناسبات، وعدم إيجاد المشاحنات والخصومات، لأنهم محسوبون على الإسلام، وكثيراً ما ينخدع العوام بشبهاتهم وأخطائهم، والساكت عن الحق شيطان أخرس، والمسلمون لا يسكتون عما يرون بطلانه.

٥- الانخراط في القوات المسلحة خارج ديار الإسلام

الجيوش أو القوات المسلحة حينما يكون الطرف الآخر فيها هم المسلمون، ترمز إلى الصراع بين الكفر والإيمان، فقادة الجيوش الكافرة الذين يأتمرون بأمر قادتهم ودولهم، لهم خلفية مظلمة جداً تعبر عن الحقد والكراهية والتعصب والحرص على تدمير الإسلام والمسلمين.

والتاريخ قديمه ومعاصره يدل على العداوة الكامنة والظاهرة في نفوس هؤلاء الأعداء، سواء حروب الوثنيين العرب والفرس والرمان بُعيد ظهور الإسلام، أو في الحروب الصليبية وحروب المغول والتتر في القرون الوسطى، وحروب الاستعمار البغيض في العصر الحاضر.

غير أن انفتاح العالم المعاصر على بعضه، شجَّع على الهجرة والاغتراب والإقامة في غير ديار الإسلام، وقد يتجنَّس بعض هؤلاء المقيمين بجنسية دول أجنبية في أمريكة وأوربة.

وتظل نظرة العداء واضحة الظهور نحو المسلمين والعرب، حتى وإن تجنسوا بجنسية الدولة التي أقاموا فيها.

وحينئذ تظهر المشكلة في حالين:

الأولى - عند إعلان القَسَم أو اليمين قبل منح الجنسية بالولاء للدولة التي يتجنس فيها الشخص، والدفاع عنها، والإخلاص لعَلَمها ورمزها.

الثانية - عند نشوب حرب بين هذه الدولة ودولة إسلامية، كما يبدو الآن من تدخل سافر لأمريكة وحلفائها في أفغانستان والعراق بطريق مباشر أو غير مباشر كالصومال والسودان وليبية وسورية، أو بينها وبين دولة غير إسلامية كحرب أمريكة ضد فيتنام وغيرها في أمريكة الجنوبية في الربع الثالث من القرن العشرين.

فهل يجوز للمسلمين المتجنِّسين أن يقاتلوا تحت راية غير إسلامية؟ الجواب فيه تفصيل كما أوضحت في بداية البحث.

الحكم العادي أو العام لا يجوز ذلك، لما سبق من قوله عليه الصلاة والسلام: «من قُتل تحت راية عِمّية يدعو إلى عصبية، أو ينصر عصبية، فقِتْلة جاهلية»[1]، فإن العلم الأمريكي وغيره من أعلام الدول الغربية والشرقية غير إسلامي، لأنه راية تضم في ظلها الاستكبار والكفر والعصبية والعدوان.

فإذا تعذر على المسلم التخلص من الانخراط بجيش غير مسلم بفدية مالية كما فعل السيد محمد علي كلاي بطل الملاكمة في القرن العشرين، أو بغير فدية، وجب عليه ذلك، ولو تعرض للسجن، وله القبول عند توافر ظروف الضرورة القصوى ومراعاة ضوابط الضرورة المتقدمة.

---

(١) حديث صحيح كما تقدم تخريجه.

الخاتمة

المستجدات أو النوازل والقضايا الطارئة الكثيرة، هي ثلاثة موضوعات: عقدية وتعبدية واجتماعية، يتعرض لها المسلم في بلاد غير إسلامية. والنوازل العقدية هي أهمها وأخطرها، والحكم فيها واحد، وهو الحرمة، وأما الجواز فهو بصفة استثنائية للضرورة أو الحاجة العامة، والضرورة أو الحاجة تقدر بقدرها.

هذا هو الصواب، وليس عموم البلوى مسوغاً للقبول بالاستثناء وإن كان هو أحد حالات الضرورة، لكن قيوده تقصره على أحوال يتعذر تجنبها كطين الشارع، أما الإشكاليات التي يثيرها موضوع النوازل العقدية، فلا تصل إلى الوصف بعموم البلوى، كما كان يقال عن تبرج المرأة فيما قبل السبعينات في مصر وغيرها، وهو مستند خطأ.

وأما إشكاليات الانتماء القومي وتعارضه مع الولاء الديني فواضحة الوقوع، فإن أمكن التخلص من اعتبارات الانتماء القومي فيجب العمل به، وإن لم يمكن، وتعذَّرت الهجرة من البلد غير الإسلامي، جاز للضرورة التظاهر بالمطلوب قومياً، كالنطق بظاهر اللسان بالكفر عند الإكراه عليه، مع اطمئنان القلب بالإيمان.

وأما إشكالية الخلط بين الدين والثقافة ومقتضيات العولمة فهي أخطر الإشكاليات، لأن في مراعاة مقتضيات الثقافة والعولمة تربية بطيئة للبعد عن الإسلام، فيجب الحفاظ على الهوية الثقافية الإسلامية بأقصى قدر ممكن، وعدم مجاراة تيار العولمة الجارف الذي يهدف إلى طحن الثقافة المحلية سواء في بلد مسلم أو غير مسلم، وهذه كارثة، تمارسها أمريكة في دول الخليج.

وأما إشكالية التشبه بغير المسلمين فهذا مرض اجتماعي سائد إلا عند أقوياء العقيدة والعزيمة والمبدأ، حيث لا يجوز التشبه بغير المسلمين في القضايا الحساسة، لأن ذوبان الشخصية المسلمة أمام التيارات الغربية يهدد بالانسلاخ من الإسلام، فيحرم التشبه في الأمور المصادمة للدين معنى وظاهراً، إن قصد المسلم ذلك، وإلا ففعله مكروه، سواء في ارتداء الملابس وحفلات الأكل والشرب والأعراس وما يصحبها من خمور والمآتم وغيرها، عملاً بالحديث النبوي: «من تشبَّه بقوم فهو منهم».

وأما إشكالية التعايش مع الفرق المخالفة للسنة، فينبغي إعلان مقاطعة هذه الفرق كيلا ينخدع الناس بها، أو إرشادها ونصحها عند الإمكان، وإلا فيلزم البعد عنها.

وأما إشكالية الانخراط في القوات المسلحة خارج ديار الإسلام فيجب التخلص من ذلك بكافة الوسائل، ولو بالسجن أو الفدية المالية، فإن تعذر الفعل للضرورة القصوى، مع اشتراط التقيد بضوابط الضرورة، فيجوز في الظاهر مع التهرب الحقيقي أو القلبي في الباطن، وهو أضعف الإيمان.

الأقليات المسلمة

وما تواجهه في قضايا العبادات*



أصبحت العناية بفقه الأقليات اليوم ظاهرة ملحة تتطلب المزيد من اللقاءات والندوات الجماعية التي لا ينفرد بها أحد أو قلة من بعض العلماء، وإنما تتطلب اجتهاداً جماعياً، وتعاوناً مشتركاً، ليكون الرأي أكثر نضجاً، وأقرب إلى الصواب.

وما أجدرنا أن نبادر إلى الاستجابة لهذه التطلعات، والإسهام في تغطية هذه الحاجة العلمية الضرورية التي يكثر السؤال عن جوانبها المتعددة.

والمسلمون في كل زمان ومكان، قديماً وحديثاً، يعيشون في مجتمع متعدد الملل والمذاهب والأجناس والنزعات، وهذا يتطلب التعايش والتفاعل مع هذا المجتمع الذي أراده الله تعالى، للاختبار وتقابل

---

* مقدم لمؤتمر الأقلية المسلمة اندماج وتميز، في مدينة صوفيا - بلغاريا، ربيع الثاني ١٤٢٤هـ/ الموافق حزيران ٢٠٠٣م.

الأضداد أو المتناقضات، وتكامل الكون، وليعرف الحق من الباطل، والخير من الشر، وتلك حكمة إلهية قائمة عميقة المدى، كما قال الله سبحانه: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ١٠/ ٩٩].

والنجاح في هذا التعايش يتطلب منا نحن المسلمين مراعاة المبادئ الثلاثة الآتية:

١- ترغيب الناس في الإسلام، والحرص على اجتذاب أنظارهم وعواطفهم وتوجهاتهم نحو شرعة الحق، ليظفروا بالسعادة الغامرة في الدنيا والآخرة.

٢- دعوة الآخرين إلى الدين الحق بالحكمة والموعظة الحسنة قولاً، وبالسيرة الحسنة والأسوة الطيبة فعلاً، كما وجهنا إليه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: ١٦/ ١٢٥].

٣- الحفاظ على الشخصية الإسلامية المتميزة من الانجراف والانهيار أو الذوبان، والاعتصام بعزة الإسلام، وشرف الانتماء للأمة المسلمة دون اختلاط، ولا ضياع، ولا انزلاق في حمأة الملل الأخرى، أو التقاليد الغريبة عن الإسلام، لقوله تعالى مخاطباً نبيه وأمته من بعده: ﴿فَٱسْتَمْسِكْ بِٱلَّذِيٓ أُوحِيَ إِلَيْكَ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الزخرف: ٤٣/ ٤٣].

ومحاور البحث تتناول ما يأتي:

- الصلاة والصيام في المناطق الشمالية القطبية.
- العمل في المؤسسات التي تمنع الصلاة.
- تعارض العمل مع صلاة الجمعة.

- الذبح والأضاحي وقيودها.
- الأطعمة والأشربة.
- العلاقة مع أتباع الديانات الأخرى.
- دخول الكنائس والمعابد.
- مشاركة المسلمين في عبادات غير المسلمين مثل الجنائز.

علماً بأن السائد في الماضي وجود الأقليات غير الإسلامية في المجتمع المسلم، أما اليوم فبرزت ظاهرة عكسية وهي وجود الأقليات المسلمة في مجتمع غير مسلم.

والغاية من هذا البحث بيان سماحة الإسلام ويسره ومسايرته لكل زمان ومكان، وضرورة التزام المسلم والمسلمة بالفرائض والأحكام الشرعية في أي مكان أو ظرف، وإظهار المجاملة في الحقل الاجتماعي الإنساني حيث لا تصادم مع أصول العقيدة ولا تجاوز لحرمات الإسلام.

الصلاة والصيام في المناطق القطبية الشمالية

المعروف في البلاد المعتدلة تقارب الليل والنهار أحياناً حيث يزيد النهار قليلاً عن الليل كما في الشتاء، وقد يكون النهار في الصيف حوالي (١٦) ساعة، أما المناطق القطبية، فيتساوى فيها نصف العام مع النصف الآخر، حيث يكون النهار ستة أشهر، والليل ستة أشهر، وقد تغرب الشمس قبل الساعة العاشرة صباحاً كما في بلغارية، وقد يمتد النهار والصيام إلى أكثر من (١٨) ساعة كما في الدانمارك والسويد أحياناً، وقد يكون وقت صلاة العشاء في الدانمارك بعد الساعة الحادية عشرة ليلاً، وهذا لا يتحمله الأطفال غالباً الذين يبكرون إلى مدارسهم في الساعة السادسة صباحاً.

وهذه الظاهرة توقع الناس في حرج أو مشقة غير محتملة، سواء في الصلاة أو الصيام، فما الحكم الشرعي في ذلك؟ ولا فرق في ذلك بين المناطق القطبية التي لا تغيب فيها الشمس مطلقاً أو يستمر فيها الليل، ولا تتميز فيها الأوقات الخمسة، وبين بعض البلاد القريبة من المناطق القطبية التي قد توجد فيها فترات لا يظهر فيها وقت العشاء، أو يطلع الفجر بعد مغيب الشفق مباشرة.

فإذا تساوى الليل والنهار في سنة كاملة، صلى المسلم خمس صلوات فقط موزعة على خمسة أوقات في السنة كلها، وقد تكون الصلوات المفروضة أربعاً أو أقل، على حسب طول النهار وقصره. ويؤدي ذلك أيضاً إلى تكليف المسلم بصوم رمضان ولا رمضان عنده، وقد يصوم (٢٣) ساعة أو أكثر، وبلاد البلغار[١] يطلع فيها الفجر قبل غروب الشفق في أربعينية الصيف في أقصر ليالي السنة.

وهذا لا يتفق مع منطق التكليف وسماحة الإسلام، لأنه «إذا ضاق الأمر اتسع» و«المشقة تجلب التيسير».

ذهب بعض علماء الحنفية إلى سقوط التكليف بصلاة أو أكثر، أو صوم، لعدم وجود السبب وهو الوقت، وعدم القدرة والإمكان، وعدم الفائدة المرجوة من التكليف[٢]. قالوا: ولا ينوي القضاء لفقد وقت الأداء، وهذا غير مقبول لدى فقهاء الحنفية على المعتمد، لعموم التكليف في النصوص الشرعية، دون فرق بين مسلم ومسلم، ولا بين قطر وقطر[٣].

---

(١) هي مدينة الصقالبة على ساحل البحر الأسود غرباً وشمال غرب تركيا وجنوب رومانيا.

(٢) الدر المختار للحصكفي، ورد المحتار لابن عابدين ١/ ٣٣٦، دار الطباعة العامرة، مراقي الفلاح للحسن بن عمار الشرنبلالي، ص ٢٠٥ ط دار النعمان بدمشق.

(٣) الفتاوى للشيخ محمود شلتوت، ص ١٤٥، ط ثانية.

والراجح في المذهب الحنفي وغيره من المذاهب القول بوجوب الصلوات المفروضة دون سقوطها على أصحاب هذه البلاد، وتكون الصلاة أداء، لا قضاء، لعموم أدلة التكليف في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية دون استثناء أحد من وجوب أداء الصلوات الخمس في أوقاتها، وجعلها شرعاً دائماً لأهل الأمصار، من غير تمييز بين قطر وآخر، على أن يقدر وقت لكل صلاة على حدة(١).

واختلفوا في معنى التقدير، فهو عند الحنفية بالمعنى الأظهر: افتراض أن الوقت الذي هو سبب الوجوب موجود، وإن كان الوقت وقتاً لصلاة أخرى كالصبح مثلاً، مع أن صلاة العشاء لم تؤدّ بعد، وهو ما اختاره الكمال بن الهمام في فتح القدير، وتبعه ابن الشحنة(٢). وعند بقية المذاهب: يكون التقدير لكل صلاة بحساب مواقيت أقرب البلاد المعتدلة إليهم، أي حساب البلاد القريبة منهم، التي تتميز فيها أوقات الصلوات الخمس والصيام، فيقدرون قدر ما يغيب فيه الشفق بأقرب البلاد إليهم، وهو ما صرح به الشافعية، كما يقدر عادم القوت المجزئ في فطرة الصيام بحسب السائد في بلده، أي فإن كان شفقهم يغيب عند ربع ليلهم مثلاً، اعتبر من ليل هؤلاء بالنسبة، لا أنهم يصبرون بقدر ما يمضي من ليلهم، لأنه ربما استغرق ذلك ليلهم كله، ويبقى وقت العشاء إلى طلوع الفجر الصادق، ففي بلغارية مثلاً يؤخذ بتوقيت تركيا جنوب البلغار، لقول تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ٢/ ١٨٥].

---

(١) رد المحتار لابن عابدين: ١/ ٣٣٦، بلغة السالك إلى أقرب المسالك للشيخ أحمد الصاوي المصري ١/ ٧٢، ط أولى، مغني المحتاج للشربيني الخطيب على المنهاج للنووي ١/ ١٢٣، ط البابي الحلبي، نيل المآرب في تهذيب شرح عمدة الطالب، تهذيب الشيخ عبد الله البسام ١/ ١٢٧ وما بعدها.

(٢) رد المحتار، المكان السابق.

واستدل هؤلاء الموجبون لأداء جميع الصلوات في أوقاتها دون إسقاط شيء منها بالقياس على أيام الدجال، الذي هو من علامات الساعة الكبرى، فقد أمر النبيﷺ بالتقدير فيها، ونص الحديث هو: «ذكر النبيﷺ الدجال ولبثه في الأرض أربعين يوماً: يوم كسنة، ويوم كشهر، ويوم كجمعة، وسائر أيامه كأيامكم. قال الراوي: قلنا يا رسول الله، أرأيت اليوم الذي كالسنة، أتكفينا فيه صلاة يوم؟ قال: لا، ولكن اقدروا له»[١] أي صلوا صلاة سنة في اليوم الذي هو كسنة، وقدِّروا لكل صلاة وقتاً، وهذا مارجحه علماء العصر[٢]، وهو قرار هيئة كبار العلماء في السعودية برقم (٦١) وتاريخ ١٢/٤/١٣٩٨هـ، ونصه: (من كان يقيم في بلاد يتمايز فيها الليل من النهار، بطلوع فجر وغروب شمس، إلا أن نهارها يطول جداً في الصيف، ويقصر في الشتاء، وجب عليه أن يصلي الصلوات الخمس في أوقاتها المعروفة شرعاً، لعموم قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ ۖ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ [الإسراء: ١٧/ ٧٨].

ومن كان يقيم في بلاد لا تغيب عنها الشمس صيفاً، ولا تطلع فيها شتاءً، أو في بلاد يستمر نهارها إلى ستة أشهر، ويستمر ليلها إلى ستة أشهر مثلاً، وجب عليهم أن يصلوا الصلوات الخمس، في كل أربع وعشرين ساعة، وأن يقدروا لها أوقاتها ويحددوها، معتمدين في ذلك على أقرب بلاد إليهم، تتمايز فيها الصلوات المفروضة بعضها عن بعض، لما ثبت «أن النبي ﷺ حدث أصحابه عن المسيح الدجال، فقالوا ما لبثه

---

(١) رواه أحمد ومسلم والترمذي مطولاً من حديث النواس بن سمعان الكربي، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب لا نعرفه إلا من حديث عبد الرحمن بن يزيد بن جابر.

(٢) انظر الموسوعة الفقهية، الكويت ٧/ ١٨٨، الفتاوى، الشيخ محمود شلتوت، ص (١٤٥-١٤٦).

في الأرض؟ قال: أربعون يوماً: يوم كسنة، ويوم كشهر، ويوم كجمعة، وسائر أيامه كأيامكم. فقيل يا رسول الله، الذي كسنة، أتكفينا فيه صلاة يوم؟ قال: لا، اقدروا له».

فيجب على المسلمين في البلاد المذكورة، أن يحددوا أوقات صلاتهم، معتمدين في ذلك على أقرب بلاد معتدلة لهم، يتمايز فيها الليل من النهار، وتعرف فيها أوقات الصلوات الخمس بعلاماتها الشرعية، في كل أربع وعشرين ساعة.

العمل في المؤسسات التي تمنع الصلاة

الصلاة في الإسلام عماد الدين، وعنوان الإيمان واليقين، وهي خمس فرائض في اليوم والليلة، ولا يتصادم شيء منها مع طبيعة العمل سوى صلاة أو صلاتين، وأداء كل صلاة لا يتجاوز دقائق معدودات، أما قضاء الحاجة والاستعداد لها فهو شأن عام لكل إنسان لا يستطيع أحد منعه. وإذا كان العمل إدارياً فيمكن إنجازه في وقت آخر في اليوم نفسه، وإذا وجد وقت للراحة في وسط النهار فيمكن استغلال جزء منه في الصلاة، حتى ولو بطريق جمع التقديم أو التأخير للصلاتين (الظهر والعصر) المشروع للحاجة أحياناً في رأي الحنابلة، وإذا كان الانتظار مطلوباً للوقوف أمام الآلة الدائرة مثلاً فيمكن جعل الصلاتين مجموعتين جمع تأخير في المذهب المتقدم أيضاً، أو بتوكيل موظف آخر في مراقبة الآلة في فترة الصلاة، فقد أجاز الحنابلة جمع التقديم أو التأخير للعذر أو الشغل[1].

فيكون منع المؤسسة -وهو نادر- الصلاة فيها تعسفاً واضحاً، وتعصباً ممقوتاً، وإحراجاً متعمداً، ومصادرة للحرية الدينية المعترف بها في كل

(١) كشاف القناع للشيخ منصور البهوتي ٢/ ٣-٨، ط الحكومة بمكة المكرمة، المغني ٢/ ٢٧٣-٢٨١، ط ثالثة، دار المنار.

نظام، وحينئذٍ يجب البحث عن العمل في مجال آخر، لأنه يحرم على المسلم أو المسلمة ترك الصلاة أو إسقاطها دون أي ترخيص ولا عذر، ولا يصح للمسلم المجاملة على حساب دينه، وأرض الله واسعة، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَـٰبًا مَّوْقُوتًا﴾ [النساء: ٤/١٠٣] أي مفروضة في أوقات معينة.

تعارض العمل مع صلاة الجمعة

رأى بعض السُذَّج أو السطحيين من عوام المسلمين ولو كانوا مثقفين بثقافة أخرى غير شرعية أن يوم الجمعة كغيره من الأيام، فتؤجل صلاة الجمعة إلى يوم الإجازة الأسبوعية (الأحد) وهذا جهل فاضح بحقيقة الزمان وفرضية الصلاة في وقت معين، فيوم الجمعة هو اليوم الحقيقي المطابق لزمان معين، لا يجوز تخطيه ولا تجاوزه، ولا تأجيله أو تأخيره إلى زمن أو يوم آخر، لقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٦٢/٩].

وعلى الموظف أو العامل المسلم في معمل غربي، أو أوربي، أو أمريكي أن يأخذ إجازة لمدة ساعة أو أقل لأداء صلاة الجمعة التي هي فريضة في الإسلام، وإذا كان عدد المسلمين في المعمل كبيراً مثل أربعين رجلاً في مذهبي الشافعية والحنابلة أو اثني عشر في مذهب المالكية أو ثلاثة مع الإمام في مذهب الحنفية، جاز لهم إذا سمح لهم إقامة جمعة في معملهم.

فإن تعذر كل ذلك، واضطر العامل إلى كسب العيش ولم يجد دخلاً أو عملاً آخر، جاز له للضرورة أو الحاجة أن يصلي صلاة الظهر، حيث يصبح المنع في بلد أجنبي من إدارة العمل عذراً من أعذار ترك الجمعة والجماعة، أو لقيامه بوظيفة الحراسة في بلد إسلامي مثلاً.

فقد ذكر الفقهاء من أعذار ترك الجماعة والجمعة: أن يخاف ضرراً

في نفسه أو ماله أو عرضه، أو مرضاً يشق معه الذهاب، لما روى ابن عباس رضي الله عنه: أن النبي ﷺ قال: «من سمع النداء، فلم يجبه، فلا صلاة له إلا من عذر، قالوا: يا رسول الله، وما العذر؟ قال: خوف أو مرض»[١] والخوف يشمل الخوف على النفس أو المال ونحوهما.

الذبح والأضاحي وقيودها

الذبائح والأضاحي لها صفة التعبد والتقرب لله تعالى، للآية الكريمة: ﴿لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقْوَىٰ مِنكُمْ﴾ [الحج: ٢٢/ ٣٧] فلها صفة دينية إسلامية تتطلب قيوداً معينة، منها:

أن يكون الذابح مسلماً: فلا تصح ذبيحة أو ضحية غير المسلم، سواء كان مشركاً أو وثنياً عابد الصنم، أو ملحداً كالشيوعي، أو مرتداً، أو باطنياً، أو زنديقاً، أو مجوسياً أو هندوسياً، لكن ذكر المالكية أنه يكره أن يذبح الكتابي الأضحية لأنها عمل هو قربه، وهو ليس من أهلها، فلو ذبحها بالنيابة عن المسلم، جاز مع الكراهة، وأدلة علمائنا في هذا كثيرة منها:

﴿وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ﴾ [المائدة: ٥/ ٣] لأنه يحرم الاتجاه بالذبح إلى غير الله تعالى.

وتكره ذبيحة الكتابي وإن جاز لقوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ﴾ [المائدة: ٥/ ٥][٢][٣].

(١) أخرجه البيهقي وابن حبان وابن ماجه والدار قطني والحاكم.

(٢) أي ذبائحهم.

(٣) البدائع ٥/ ٤٥، ط أولى، ١٣٢٨هـ، تبيين الحقائق للزيلعي ٥/ ٢٨٧، الشرح الكبير للدردير مع حاشية الدسوقي ٢/ ٩٩، المهذب ١/ ٢٥١، كشاف القناع ٦/ ٢٠٣، المغني ٨/ ٥٦٤.

والتسمية بقول: بسم الله والله أكبر شرط عند جمهور الفقهاء في الذبائح والصيود، واقتصر الشافعية على جعل التسمية سنة غير واجبة، وتركها مكروه من المسلم؛ لإطلاق الآية القرآنية ﴿فَكُلُوا۟ مِمَّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ٦/ ١١٨] ولأن قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ [المائدة: ٥/ ٣] أباح المذكى، ولم يذكر التسمية، وأباح الله تعالى ذبائح أهل الكتاب، وهم لا يسمعون غالباً، فدل على أنها غير واجبة[1].

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ٦/ ١٢١] معناه: ولا تأكلوا ما ذكر اسم غير الله عليه.

ويجوز في رأي أبي حنيفة ومحمد خلافاً لبقية أصحاب أبي حنيفة، وللجمهور صرف غير الزكاة من صدقة الفطر والكفارات والنذور والأضاحي إلى أهل الذمة، ولا يجوز ذلك عند الجمهور قياساً على الزكاة وعلى عدم جواز صرفها إلى الحربيين.

ويحرص المسلم إذا ذبح الذبيحة على أداء التسمية، وتوجيه الذبيحة إلى القبلة، وإضجاعها على جانبها الأيمن، والإحسان إليها بحد الشفرة عملاً بحديث أبي يعلى شداد بن أوس الذي رواه مسلم: «إن الله كتب الإحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القِتْلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذِّبحة، وليحد أحدكم شفرته ولْيُرِحْ ذبيحته».

الأطعمة

أحل الله تعالى أطعمة أهل الكتاب أي ذبائحهم كما تقدم للآية الكريمة: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ [المائدة: ٥/ ٥].

---

(١) البدائع للكاساني ٥/ ٤٦، الدر المختار ٥/ ٢١٠، الشرح الكبير للدردير ٢/ ١٠٦، ط مصطفى محمد، مغني المحتاج ٤/ ٢٧٢، المغني ٨/ ٥٦٥، دار المنار، ط ثالثة.

وحرَّم شرعنا على المسلمين أطعمة غير الكتابيين، وجميع الأشياء السامّة كالحيات والعقارب، والأشياء الضارة كالطين والتراب والفحم، وكل نجس كالدم، ومتنجس كالسمن الذائب الذي ماتت فيه الفأرة مثلاً، وعند الحنابلة: ما سقي أو سمد بنجس من زرع وتمر، وكذلك حرم الشرع تناول المستقذرات كالبصاق والمخاط والعرق والمذي والودي والمني، وحرم أكل الطعام غير المملوك لمن يريد أكله، ولم يأذن له فيه مالكه ولا الشرع، كالمغصوب والمسروق والمأخوذ بالقمار أو بالبغاء(١).

وحرم الشرع من الحيوان البري أكل البغال والحمر الأهلية، والكلاب والقطط، ومن الطيور والسباع: المتوحش منها من كل ذي ناب من السباع كالأسد والذئب والدُّب والفهد والنمر، وكل ذي مخلب من الطير كالبازي والباشق والعقاب والصقر والشاهين والحدأة والبوم والغراب، والخطاف، للحديث النبوي:

«خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم: الحية، والغراب الأبقع، والفأرة، والكلب العقور والحُدَيا»(٢). وفي يوم خيبر «نهى النبيﷺ عن أكل كل ذي ناب من السباع، وكل ذي ظفر من الطير»(٣).

واقتصر المالكية على كراهية أكل الكلب والحية والطيور الجوارح

---

(١) البدائع ٥/ ٢٦، بداية المجتهد ١/ ٤٥٢، مطبعة الاستقامة بمصر، ١٣٧١هـ، الشرح الصغير للدردير ٢/ ١٨٣، ط دار المعارف بمصر، تحفة المحتاج لابن حجر ٨/ ١٤٩، ط مصطفى محمد، ١٣٠٥هـ، مطالب أولي النهي ٦/ ٣٠٩، ط زهير الشاويش، بيروت.

(٢) رواه مسلم والنسائي وابن ماجه عن عائشة رضي الله عنها. وفي رواية «العقرب» بدل «الغراب».

(٣) رواه الجماعة إلا البخاري والترمذي عن ابن عباس رضي الله عنهما.

وذات الناب من السباع. وأباح الشافعية والحنابلة أكل الضبع، ومثله عند الشافعية الثعلب[(١)].

وأما أواني غير المسلمين التي تطبخ فيها الميتات ولحم الخنزير، وتستعمل للخمور، فتغسل وتستعمل[(٢)]، لما رواه مسلم، قال أبو ثعلبة الخشني: «إنا بأرض قوم من أهل الكتاب، نأكل في آنيتهم؟» فقال عليه الصلاة والسلام: «إن وجدتم غير آنيتهم، فلا تأكلوا فيها، فإن لم تجدوا فاغسلوها، ثم كلوا فيها» ولأن الماء طهور لكل شيء.

الأشربة ونحوها

حرم الشرع أيضاً على أي مسلم كل أنواع المسكرات من الخمور (المصنوعة من ماء العنب) وغيرها من كل مسكر، لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٥/ ٩٠].

وقوله ﷺ: «كل مسكر خمر وكل خمر حرام»[(٣)]، وقوله: «ماأسكر كثيره فقليله حرام»[(٤)].

وجميع المخدرات حرام إلا في حال الضرورة العلاجية كالعمليات الجراحية، فيحل القليل من البنج ونحوه للتداوي، وهي حرام كالمسكر لضررها وخطرها، وجاء في الحديث الثابت: «نهى رسول الله ﷺ عن كل مسكر ومُفَتِّر»[(٥)] أي يورث الفتور وارتخاء الأعضاء، وهو مقدمة السكر.

---

(١) البدائع ٥/ ٣٧ وما بعدها، بداية المجتهد ١/ ٤٥٥، الشرح الكبير للدردير ٦/ ٤٩، مغني المحتاج ٤/ ٢٩٨ وما بعدها، المغني ٨/ ٥٨٦ وما بعدها.
(٢) الذخيرة للقرافي ٤/ ١٠٢-١٠٣، ط دار الغرب الإسلامي، بيروت.
(٣) رواه مسلم، والدارقطني عن ابن عمر رضي الله عنهما.
(٤) رواه أبو داود من حديث جابر رضي الله عنهما، وقد حسنه الترمذي.
(٥) رواه أحمد وأبو داود عن أم سلمة رضي الله عنها.

ويحرم مجالسة السكارى والحشاشين ونحوهم من العابثين الذين يستحلون المحارم أو يستهزئون بأحكام الإسلام، وملعون فاعل ذلك لرضاه بالمنكر، على عكس مانشاهده من مشاركة بعض المسلمين في ولائم يشرب فيها الخمر، وفي حفلات ماجنة، قال النبيﷺ عن الخمر: «اجتنبوا أم الخبائث»(١). وثبت عن النبيﷺ النهي عن الجلوس على مائدة يشرب عليها الخمر(٢).

العلاقة مع أتباع الديانات الأخرى

طبيعة العلاقة

علاقة المسلمين بغيرهم حيث لا يُعْتَدى عليهم: علاقة طبيعية، فلا يتعرض المسلمون لغيرهم في شؤون حياتهم وعباداتهم وطقوسهم، وممارسة شعائر دينهم، واستعمال لغاتهم الخاصة بهم، ومعاملاتهم بيعاً وشراء وإجارة واستئجاراً وشركة وغير ذلك من ممارسة الأعمال والبناء والزراعة، لكن مع الكراهة أحياناً خشية التأثر بعاداتهم وأثناء مخالطتهم(٣). ومع التحريم أحياناً أخرى إذا اشتمل التعامل على مبادلة الخمور والخنازير.

منهاج العلاقة

ومنهاج العلاقة أو التعامل مع غير المسلمين، مشركين أو بوذيين أو كتابيين وغيرهم هو: قول الله تعالى: ﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾

---

(١) رواه ابن في صحيحه، والبيهقي مرفوعاً وموقوفاً، من حديث عثمان رضي الله عنه.

(٢) رواه أحمد وأبو داود والترمذي، ونص الحديث: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجلس على مائدة يشرب عليها الخمر».

(٣) غاية المنتهى ١/ ٤٨٥، ط زهير الشاويش وجميل الشطي.

﴿إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُوا۟ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [الممتحنة: ٦٠/٨-٩].

إعانتهم ومهاداتهم

وعلى هذا يجوز إعطاؤهم شيئاً من المال على سبيل التعاون والإهداء والمساعدة والإقراض في حل أزمتهم، أو تفريج كربتهم، أو إزالة ظاهرة عسر أو ضيق تعرضوا له، أو إكرام وضيافة وغير ذلك. والآيتان السابقتان محكمتان غير منسوختين، كما قال أكثر أهل التأويل(١)، واحتجوا: «بأن أسماء بنت أبي بكر سألت النبيﷺ: هل تصل أمّها حين قدمت عليها مشركة؟ قال: نعم»(٢) ومعنى قوله تعالى: ﴿وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ﴾ [الممتحنة: ٦٠/٨]: أي تعطوهم قسطاً من أموالكم على وجه الصلة، فليس المراد بذل العدل، فإن العدل واجب فيمن يقاتل وفيمن لم يُقَاتِل، كما قال ابن العربي(٣).

وتدل الآية على إباحة نفقة الابن المسلم على أبيه الكافر، كما ذكر ابن العربي في أحكامه(٤). وكره ابن القاسم المالكي للمسلم أن يهدي إلى النصراني في عيده مكافأة له، ورآه من تعظيم عيده، وعوناً له على كفره، وكذلك قال الحنفية: إذا كانت الهدية بقصد تعظيم العيد فقد كفر(٥).

تحيتهم ومصافحتهم

/ لامانع/ من مصافحة المسلم جاره النصراني إذا رجع بعد الغَيْبة

---

(١) تفسير القرطبي ١٨/ ٥٩، ط دار إحياء التراث، بيروت، أحكام التراث، بيروت، أحكام القرآن للجصاص الرازي ٣/ ٤٣٦، دار الكتاب العربي، بيروت.
(٢) رواه البخاري ومسلم.
(٣) تفسير القرطبي، المكان السابق، أحكام القرآن لابن العربي ٤/ ١٧٧٣، ط البابي الحلبي، ١٣٧٦هـ.
(٤) المكان السابق.
(٥) أحكام أهل الذمة ٢/ ٧٢٥.

ويشمّته إذا عطس بقوله: «يهديك الله» ويسلّم عليه لو كان له حاجة إليه، ويكون السلام على غير المسلمين بتحيتهم المعهودة مثل: صباح الخير، ومساء الخير، وسعيدة، وبقول: «السلام على من اتبع الهدى» فقد كانت كتب النبي ﷺ إلى ملوك الكفار: «السلام على من اتبع الهدى»[١].

وذكر الحنابلة[٢] أنه تكره مصافحة الكافر وتشميته والتعرض لما يوجب مودة بينه وبين المسلم.

واتفقوا على أنه لا يبدأ غير المسلمين بالسلام[٣]، لما رواه مسلم أنه عليه السلام قال: «لا تبدؤوهم بالسلام» ولو سلم يهودي أو نصراني على مسلم، فلا بأس بالرد، ولا يزيد على قوله: وعليك، سواء بإثبات الواو وحذفها[٤]. ودليل ذلك ما رواه أحمد عن عقبة بن عامر قال: قال رسول الله ﷺ: «إني راكب غداً إلى يهود، فلا تبدؤوهم بالسلام، وإذا سلموا عليكم، فقولوا: وعليكم».

جاء في غاية المنتهى[٥]: وإن سلم ذمي، لزم رده، فيقال: وعليكم. قال ابن القيم[٦]: هذا كله إذا تحقق أنه قال: «السلام عليكم» أي الموت، أو شك فيما قال، فلو تحقق السامع أن الذمي قال له: «سلام عليكم» لا شك فيه، فالذي تقتضيه الأدلة الشرعية وقواعد الشريعة أن يقال له: وعليك السلام، فإن هذا من باب العدل، والله يأمر بالعدل

---

(١) أحكام أهل الذمة لابن القيم ١/ ١٩٧، ط جامعة دمشق، الهدية العلائية لابن عابدين ص (٢٦٠) ط ثالثة، مطبعة الآداب والعلوم بدمشق.
(٢) غاية المنتهى ١/ ٤٨٦.
(٣) الذخيرة للقرافي ٣/ ٤٥٩.
(٤) الهدية العلائية: ص ٢٦٠، أحكام أهل الذمة لابن القيم ١/ ١٩٧.
(٥) ١/ ٤٨٦.
(٦) أحكام أهل الذمة ١/ ١٩٩-٢٠٠.

والإحسان، وقد قال تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾ [النساء: ٤/٨٦] فندب إلى الفضل، وأوجب العدل.

ولا ينافي هذا شيئاً من أحاديث الباب بوجه ما، فإنه ﷺ إنما أمر بالاقتصار على قول الرادّ: «وعليكم» بناء على السبب المذكور الذي كانوا يعتمدونه في تحيتهم.

وذهب الحنفية[١] إلى أنه يحرم تعظيم الكافر، وتكره مصافحته، ولا يبدأ بسلام إلا لحاجة، ولا يزاد في الجواب على «وعليك».

التعدي والظلم

يحرم التعدي على غير المسلمين من أهل الذمة وغيرهم، وإلحاق الظلم بهم بغير حق شرعي[٢]، وقد أوصى النبي ﷺ بالذات بالمعاهدين (أهل الذمة)، عن ابن عمر قال: كان آخر ما تكلم به النبي ﷺ أن قال: «احفظوني في ذمتي»[٣] وقال أيضاً: «ألا من ظلم معاهداً أو انتقضه أو كلَّفه فوق طاقته أو أخذ شيئاً بغير طيب نفس منه، فأنا حجيجه يوم القيامة»[٤].

والظلم في القضاء أشد تحريماً وفحشاً، لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٥/٨].

أي لايحملنكم بغض قوم وكراهيتهم على إلحاق الظلم بهم، اعدلوا معهم في القضاء والمعاملة، فإن العدل أقرب لتقوى الله عزّ وجلّ، وأبقى مودة، وأجدى عاقبة وأحسن أثراً وسمعة.

---

(١) الدر المختار ٣/ ٣٠٠.
(٢) المرجعان السابقان رقم (١)، غاية المنتهى ١/ ١٨٤، ط زهير الشاويش.
(٣) رواه نافع عن ابن عمر (الأحكام السلطانية للماوردي، ص١٣٧).
(٤) رواه أبو داود والبيهقي.

تهنئتهم في أعيادهم ونحوها

الظاهر من إحدى الروايتين عن الإمام أحمد أنه يجوز تهنئة غير المسلمين بزوجة أو ولد أو قدوم غائب أو عافية أو سلامة من مكروه ونحو ذلك، على ألا تستعمل ألفاظ تدل على الرضا بدينهم، مثل: متعك الله بدينك، وأعزك الله.

أما التهنئة بشعائر الكفر المختصة به فحرام بالاتفاق، مثل أن يهنئهم بأعيادهم وصومهم، فيقول: عيد مبارك عليك، أو تَهْنأ بهذا العيد ونحوه، فهذا إن سلم قائله من الكفر، فهو من المحرمات، وهو بمنزلة أن يهنئه بسجوده للصليب، بل ذلك أعظم إثماً عند الله، وأشد مقتاً من التهنئة بشرب الخمر وقتل النفس وارتكاب الفاحشة ونحوه[١].

أما المجاملات السائدة اليوم من تداول بطاقات المعايدة أو الزيارات المتبادلة في الأعياد فلا مانع منها في تقديري ما لم تتصادم مع ما تقدم. مثل تمني السلامة الشخصية، أو طلب الخير للآخرين، فقد ذكر الحنابلة[٢]: أنه يجوز القول لغير المسلم: أطال الله بقاءك، وأكثر مالك وولدك، وأكرمك الله وهداك، يعني بالإسلام.

وسئل الإمام أحمد عن شهود أعياد الذميين في الأسواق، فقال: فلا بأس[٣].

وجاء في غاية المنتهى[٤]: وحرم تهنئتهم وتعزيتهم وعيادتهم وشهادة أعيادهم، لابيعنا لهم فيها. وعن أحمد: **تجوز عيادة لرجاء إسلام.**

---

(١) أحكام أهل الذمة لابن القيم، ١/ ٢٠١-٢٠٥.
(٢) غاية المنتهى ١/ ٤٨٦.
(٣) أحكام أهل الذمة ٢/ ٧٢٤.
(٤) ١/ ٤٨٦.

وتكره مصافحة الكافر وتشميته وتعرّض لما يوجب مودة بينهما، وأن يستشار أو يؤخذ برأيه، أو يستطبّ ذمياً لغير ضرورة، أو يأخذ منه دواء لم يقف على مفرداته.

وذكر في أحكام أهل الذمة لابن القيم[١]: وكما أنه لا يجوز لهم إظهار أعيادهم، فلا يجوز للمسلمين ممالأتهم عليه ولا مساعدتهم، ولا الحضور معهم باتفاق أهل العلم الذين هم أهله، وقد صرح به الفقهاء من أتباع الأئمة الأربعة في كتبهم، لأنهم على منكر وزور.

عيادة مرضاهم ومعالجتهم وتعزيتهم

أجاز أبو حنيفة دخول الذمي أي مسجد حتى المسجد الحرام ولو جنباً، ومنعهم المالكية من دخول المساجد، وكرهه محمد والشافعي وأحمد في المسجد الحرام، وفي غيره يجوز لهم الدخول بإذن[٢]، وأجاز الحنفية عيادة الذمي المريض وتعزيته. أما معالجته فمن أحيا نفساً فكأنما أحيا الناس جميعاً بنص القرآن.

ودليل مشروعية عيادة مرضاهم: حديث أنس قال: «كان غلام يهودي يخدُم رسول الله ﷺ، فمرض، فأتاه النبيﷺ يعودُه، فقعد عند رأسه، فقال له: أسلم، فنظر إلى أبيه، وهو عنده، فقال له: أطع أبا القاسم، فأسلم، فخرج النبيﷺ وهو يقول: الحمد لله الذي أنقذه بي من النار»[٣].

وعلى الرغم من وجود روايات ثلاث عند الحنابلة عن الإمام أحمد في عيادة أهل الكتاب: المنع: والإذن، والتفصيل: فإن أمكنه أن يدعوه

---

(١) ٢/ ٧٢٢.

(٢) الهداية العلائية، ص (٢٥٠)، الدر المختار ورد المحتار ٥/ ٢٧٤، أحكام أهل الذمة ١/ ٢٠٠، الذخيرة ٣/ ٤٥٩، ط دار الغرب الإسلامي.

(٣) رواه أحمد والبخاري وأبو داود (منتقى الأخبار مع نيل الأوطار ٨/ ٦٨، ط العثمانية المصرية) سنن أبي داود ٢/ ١٦٤، ط البابي الحلبي.

إلى الإسلام ويرجو ذلك منه عادة، جاز وإلا فلا، فإن عيادة النبي ﷺ يهودياً دليل على الجواز، فقد روى البخاري أيضاً الحديث السابق عن أنس بن مالك، وفي الصحيحين عن سعيد بن المسيب أن أباه أخبره قال: لما حضرت أبا طالب الوفاةُ، جاءه رسول الله ﷺ؛ فوجد عنده أبا جهل بن هشام، وعبد الله بن أبي أمية بن المغيرة؛ قال رسول الله ﷺ لأبي طالب: «أي عمِّ، قل: لا إله إلا الله كلمةً أشهد لك بها عند الله» فقال أبو جهل وعبد الله بن أبي أمية: يا أبا طالب، أترغب عن ملة عبد المطلب؟ فلم يزل رسول الله ﷺ يعرضها عليه، ويعودان بتلك المقالة، حتى قال آخر ماكلمهم: هو على ملة عبد المطلب، وأبى أن يقول: لا إله إلا الله، فقال رسول الله ﷺ: «أما والله لأستغفرن لك ما لم أُنْهَ عنك» فأنزل الله عزّ وجلّ: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوٓا أَن يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوٓا أُوْلِي قُرْبَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَٰبُ الْجَحِيمِ﴾ [التوبة: ٩/ ١١٣].

وثبت عن النبيﷺ أنه عاد عبد الله بن أُبيّ بن سلول، رأس المنافقين. وقال الأثرم: حدثني مصرف[١] بن عمرو الهمداني، حدثنا يونس -يعني بن بُكير- حدثنا سعيد بن ميسرة قال: سمعت أنس بن مالك رضي الله عنه يقول: «كان النبي ﷺ إذا عاد رجلاً على غير دين الإسلام، لم يجلس عنده، وقال: كيف أنت يا يهودي، يا نصراني؟».

والخلاصة: إن الحنابلة[٢] قالوا: تجوز عيادة مريضهم لرجاء إسلامه، فإن لم يكن لهذا الغرض فتحرم عيادة الذمي كبدائته بالسلام.

وقال الشوكاني معلقاً على حديث أنس: وفي الحديث دليل على جواز زيارة أهل الذمة إذا كان الزائر يرجو بذلك حصول مصلحة دينية، كإسلام المريض. وهكذا قال ابن بطال.

---

(١) هكذا في الأصل، والظاهر أنه مطرّف.
(٢) غاية المنتهى ١/ ٤٨٦، كشاف القناع ٢/ ٨٥.

وقال الحافظ ابن حجر: والذي يظهر أن ذلك يختلف باختلاف المقاصد، فقد يقع بعيادته مصلحة أخرى. قال الماوردي الشافعي: عيادة الذمي: جائزة، والقربة موقوفة على نوع حرمة تقترن بها من جوار أو قرابة[١].

وذهب الشافعية[٢] إلى أنه لا تستحب عيادة الذمي، لكن تجوز إن كان هناك جوار أو قرابة أو نحوهما كرجاء إسلامه، وفاء بصلة الرحم وحق الجوار.

ثم استدلوا بما جاء في صحيح البخاري عن أنس من زيارة النبي ﷺ غلاماً يهودياً في مرضه، كان يخدم النبي عليه الصلاة والسلام، كما تقدم.

وأما تعزية الكافر سواء كان الميت مسلماً أو كافراً، فقال الحنابلة والمالكية: تحرم تعزية الكافر، لأن فيها تعظيماً للكافر، كبداءته بالسلام[٣]، وأجاز الشافعية[٤] التعزية قائلين: يعزى الكافر المحترم أي غير الحربي جوازاً إلا إن رجي إسلامه فندباً.

وقال سحنون من المالكية: يعزى الذمي في وليه بقوله: أخلف الله لك المصيبة، وجزاك أفضل ماجزى به أحداً من أهل دينه[٥].

الدعوة إلى الإسلام ومنهج الدعوة

كل مسلم أو مسلمة داعية حركي ونشيط وفعال بأداء كل ما يعرف معرفة صحيحة من عقيدته ودينه وعباداته ومعاملاته وأخلاقه وجميع مشتملات شرع الله عزّ وجلّ، لقول الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ

---

(١) نيل الأوطار ٨/ ٦٩، المطبعة العثمانية المصرية، ١٩٥٧م.
(٢) المجموع للنووي ٥/ ٩٩، ط زكريا علي يوسف، مغني المحتاج ١/ ٣٢٩-٣٣٠.
(٣) كشاف القناع ٢/ ١٨٦، ط الحكومة بمكة المكرمة، الذخيرة للقرافي ٢/ ٤٨١.
(٤) مغني المحتاج ١/ ٣٥٥، ط البابي الحلبي.
(٥) الذخيرة، المكان السابق.

إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٣٣﴾ وَلَا تَسْتَوِي ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ۚ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [فصلت: ٤١/ ٣٣-٣٤].

ويقول النبي المصطفى ﷺ: «بلّغوا عني ولو آية»[(١)]. «لأن يهدي الله على يديك رجلاً خير لك مما طلعت عليه الشمس وغربت»[(٢)].

وأسلوب الدعوة كما وجّه إليه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٦/ ١٢٥]، ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٢٩/ ٤٦].

ومنهج الدعوة: اتباع أساليب القرآن الكريم المختلفة الواردة في ثنايا قصص الأنبياء، ومجادلة المشركين والكتابيين، والاستفادة من دروس السيرة والسنة النبوية الثابتة.

وعلاقة المسلمين بغيرهم إن كانوا من غير أهل الكتاب: هي عدم الاعتراف بما هم عليه من عقائد فاسدة وموروثات وتقاليد لا يقبلها العقل السليم والفكر الصحيح، ولكن لانتعرض لهم إلا في حدود الدعوة إلى الله بالحسنى. وأما أهل الكتاب فعلاقتنا معهم علاقة إقرار وتصديق وتأييد لأصول رسالتهم الإلهية المنزلة على رسلهم كداود وسليمان وموسى وعيسى عليهم السلام، وأما واقعهم الحالي مما دخل فيه التغيير والتحريف والمعارضة لما جاء في القرآن الكريم ورسالة النبي محمد ﷺ، فلا نقره، ولكننا نتركهم وما يدينون دون تصادم ولا إثارة مشكلات دينية أو طائفية أو عرقية أو مذهبية دون جدوى.

---

(١) رواه أحمد والبخاري والترمذي عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، وهو صحيح.
(٢) رواه الطبراني عن أبي رافع رضي الله عنه، وهو حسن.

دخول الكنائس والمعابد

للفقهاء ثلاثة آراء في مشروعية دخول المسلم الكنائس والبِيَع والمعابد المخصصة لغير المسلمين، والبِيعة بالكسر: معبد النصارى واليهود، وكذلك الكنيسة إلا أنه غلب «البيعة» على معبد النصارى، والكنيسة على اليهود. وأهل مصر والشام يطلقون على الكنيسة متعبدهما، ويخصان اسم الدير بمعبد النصارى.

١- قال الحنفية: يكره للمسلم دخول البيعة والكنيسة، لأنه مجمع الشياطين، لا من حيث إنه ليس له حق الدخول[١].

٢- وقال المالكية والحنابلة، والشافعية في الراجح لديهم: للمسلم دخول بيعة وكنيسة ونحوهما، وله الصلاة فيها. وعن أحمد: يكره إن كان ثَمَّ صورة، وقيل: مطلقاً[٢]. وكره ابن عباس ومالك الصلاة في الكنائس لأجل الصور. ويكره دخول كنائسهم يوم نيروزهم ومهرجانهم.

٣- وقال شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام: لا يجوز للمسلم دخول كنائس أهل الذمة إلا بإذنهم، لأنهم يكرهون دخولهم إليها، ومقتضى ذلك: الجواز بالإذن، وهو محمول على ما إذا لم تكن فيها صورة أي مجسمة، فإن كان وهي لا تنفك عن ذلك، حرم هذا إذا كانت مما يقرون عليها، وإلا جاز دخولها بغير إذنهم، لأنها واجبة الإزالة، وغالب كنائسهم الآن بهذه الصفة[٣].

---

(١) الهدية العلائية، ص (٧٠)، رد المحتار لابن عابدين ٥/ ٢٧٤.

(٢) جواهر الإكليل، شرح مختصر خليل ١/ ٣٨٣، ط دار المعرفة، بيروت، حاشية القليوبي وعميرة ٤/ ٢٣٥، مطبعة صبيح، ١٣٦٨هـ، كشاف القناع ١/ ٢٩٣، أحكام أهل الذمة ٢/ ٧٢٣.

(٣) مغني المحتاج ٤/ ٢٥٤.

وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تدخلوا على هؤلاء الملعونين إلا أن تكونوا باكين، فإن لم تكونوا باكين فلا تدخلوا عليهم، أن يصيبكم مثل ما أصابهم»[١].

وقال عمر رضي الله عنه: «لا تدخلوا على المشركين في كنائسهم يوم عيدهم، فإن السخطة تنزل عليهم»[٢].

مشاركة المسلمين في عبادات غير المسلمين مثل الجنائز

لا يحضر المسلم عبادات غير المسلمين وقداسهم، لئلا يتأثر بضلالاتهم وشركهم، ويجوز له تشييع جنائزهم، ولكنه يسير بعيداً خلف الجنازة في رأي الشافعية، وقال محمد بن موسى: قلت لأبي عبد الله (أي الإمام أحمد): يشيع المسلم جنازة المشرك؟ قال: نعم. وقال محمد بن الحسن بن هارون: قيل لأبي عبد الله: ويشهد جنازته؟ قال: نعم، نحو ما صنع الحارث بن أبي ربيعة، كان شهد جنازة أمه، وكان يقوم ناحية، ولا يحضر، لأنه ملعون، وقال أبو طالب: سألت عبد الله عن الرجل يموت وهو يهودي، وله ولد مسلم، كيف يصنع؟ قال: يركب دابته، ويسير أمام الجنازة، ولا يكون خلفه، فإذا أرادوا أن يدفنوه رجع، مثل قول عمر.

ثم نقل ابن القيم بعدئذٍ نقولاً أخرى تدل على أن الحنابلة يجيزون للمسلم المشي أمام جنازة غير المسلم[٣].

وعبارة الشافعية[٤]: لا يكره للمسلم اتباع جنازة أقاربه من الكفار.

---

(١) الحديث في الصحيح كما ذكر ابن القيم في أحكام أهل الذمة ٢/ ٧٢٣.
(٢) ابن القيم في المرجع والمكان السابق.
(٣) أحكام أهل الذمة لابن القيم، ١/ ٢٠٢-٢٠٤.
(٤) المجموع ٥/ ١٢٠، ٢٣٨، ٢٤٠.

لما روي عن علي رضي الله عنه قال: «أتيت النبي صلى الله عليه وسلم، فقلت: إن عمك الضالّ قد مات، قال: اذهب فواره»[١] أي غطه واستره. قال النووي والأصحاب: لا يكره للمسلم اتباع جنازة قريبه الكافر، ونص عليه الشافعي في مختصر المزني. والظاهر أن الاتباع حينئذ يكون خلف الجنازة، أما جنازة المسلم فالمقرر في مذهب الشافعية أن السير أمامها أفضل، سواء الراكب والماشي، وبه قال جماهير العلماء. وقال أبو حنيفة والأوزاعي وإسحاق: خلفها أفضل.

هذه أهم أحكام الأقليات المسلمة، حرصت فيها على إيراد ما هو لصيق بالواقع، وما تقتضيه الحاجة، يظهر منها أن الفقه الإسلامي في جملة مذاهبه فيه علاج لمختلف القضايا دون إعنات ولا إحراج، والعبرة بحسن النوايا، وسلامة المقاصد، والاستجابة لنداء العقل، والتخلي عن الأحقاد والعصبيات الموروثة، والتشويهات والدسائس التي ينشر سمومها هنا وهناك بعض المستشرقين والحاقدين، والله يؤيد بنصره من يشاء.

---

(١) ذكره النووي والشيرازي في المهذب وشرحه المجموع، رواه أبو داود والنسائي، وإسناده ضعيف.

حماية البيئة
في الشريعة الإسلامية

تمهيد

جاء الإسلام الحنيف لإصلاح الفرد والمجتمع، وهو رحمة خالصة بالإنسان والنبات والحيوان والجماد، ونحو ذلك من أنواع المخلوقات في البر والبحر والجو، لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ٢١/ ١٠٧].

ومقتضى هذا أن يكون المسلم أداة صالحة نافعة لإعمار الكون، وتقدم الحياة، وسلامة البيئة التي هي أمانة في عنق الإنسان من أجل خير نفسه، لأن كل ما خلق في الكون إنما هو لنفع الإنسان، أخذاً من قول الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا﴾ [البقرة: ٢/ ٢٩]، أي خلق لكم الأرض وما فيها، لتنتفعوا بكل ما فيها، وخصصها بكم على جهة الانتفاع منكم. وفي آية أخرى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مِّنۡهُۚ﴾ [الجاثية: ٤٥/ ١٣].

ومن مقتضيات الانتفاع: إحسان العمل ومقابلة النعمة بالوفاء والحماية والصون، وشكر الفضل الإلهي، لتدوم المنفعة وتبقى، لا أن

تشوه وتفنى، وتشويهها وإفناؤها بإفساد منافعها، وتلويث بيئتها وجمالها وإتقانها، لذا تكرر التذكير الإلهي بهذا الواجب: واجب الانتفاع المنضبط، والحفاظ على مصادر المنفعة سليمة غير معيبة، وجميلة غير قبيحة، فقال الله سبحانه: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى سَخَّرَ لَكُمُ ٱلْبَحْرَ لِتَجْرِىَ ٱلْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِۦ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [الجاثية: ٤٥/ ١٢]. ومن أجمل ماورد في السنة حديث: «أحسنوا جوار نعم الله»(١).

وخطة البحث هي ما يأتي:

- معنى البيئة.
- تلوث البيئة وأسبابه ومضاره (عوامل التلوث وآثاره).
- الإنسان والبيئة.
- البيئة والمدنية والحضارة.
- طرق الوقاية من التلوث والعلاج الدائم.
- موقف الشريعة الإسلامية من حماية البيئة.
- الشريعة الإسلامية وحماية البيئة في وقت السلم.
- الشريعة الإسلامية وحماية البيئة في وقت الحرب.

معنى البيئة

البيئة في اللغة: المنزل، والحال، ويقال: بيئة طبيعية، وبيئة اجتماعية، وبيئة سياسية، وبيئة خارجية، وبيئة داخلية. ويقال أيضاً: (إنه حسن البيئة).

---

(١) رواه الهيثمي، وأبو يعلى وغيرهما.

والبيئة الذاتية: أحد فروع علم البيئة، الذي يبحث في أحوال البيئة المحيطة بنبات معين. وبيئة الأعماق: مجموعة الظروف والعوامل الطبيعية والكيميائية التي تسود في أعماق البحر فيما يزيد على ألفي قدم، كالضوء والحرارة، والضغط، والحركة، والأملاح، والغازات الذائبة وغيرها.

والبيئة بنحو عام: جميع العوامل الأحيائية واللاأحيائية لأحد المواقع.

والمراد بالبيئة هنا في البحث: جميع الأحوال والظروف المحيطة بالإنسان في الداخل والخارج.

وهذا المعنى يدل على أن ما بين الإنسان وبيئته تفاعل واضح، فهو يؤثر فيها ويتأثر بها، وتكون ردود الفعل الحسنة والسيئة متبادلة، ولكن إهمال الإنسان وقلة وعيه وطيشه، وعدم مبالاته بالآثار والانعكاسات الحاصلة، يجعله قليل الإدراك للمخاطر، على المستوى البعيد، فيتورط في الإساءة أحياناً، ولا يفكر في الآثار المترتبة على فعله، ثم يكون الندم، ولات ساعة مندم.

وهذا يدعونا إلى تبيان عواقب إهمال حماية البيئة، وآثارها الضارة على الإنسان والحيوان والنبات.

تلوث البيئة وأسبابه وأضراره، أو عوامل التلوث وآثاره

خلق الله تعالى الكون سماءه وأرضه، بره وبحره، أنهاره وشواطئه، في أحسن حال، وأبهى جمال، وأتمِّ إتقان، فكان الإنسان الأول سعيداً بنظافة البيئة التي حوله، يتفيأ ظلالها، ويستعذب جمالها، وتحقق له الراحة والطمأنينة والاستقرار، فلا يتعرض لكثير من مشكلات الحياة المعاصرة، الآهلة بالسكان، والمزدحمة البنيان، والمعكرة الأجواء، والمملوءة بالمشكلات اليومية الكثيرة.

وسعد الإنسان بالعيش في القرى والمدن، لأنه مدني بالطبع، لكنه لم يبذل العناية الكافية للحفاظ على جمال القرية والمدينة، وأهمل في تنظيفها وترتيبها ورعايتها العامة، وقصر همَّه على حماية مصالحه الذاتية أو الفردية، ولم يكن مستواه الاجتماعي على النحو الكافي.

أسباب التلوث

تعددت في عصرنا الحاضر مظاهر التلوث البيئي، وتباينت في الأقطار درجاتها بحسب رقي الشعوب ودنوها، وكان أهم أسباب التلوث ما يأتي:

الإنسان وآثاره

هو المصدر الغالب للتلوث، بسبب سوء تصرفه، وقلة عنايته بالنظافة، وجموح أطماعه في التفوق وحب الغلبة، فأساء إلى البيئة الزراعية بترك مخلّفاتها تنتشر، وإلى البيئة الصناعية بنشر آثارها الضارة، وقلة الاحتياط في تطويق أنواع الدخان المتصاعد، وما تنشره الآلات الصناعية الكثيرة من حرارة، وذرات سوداء، بسبب احتراق الوقود وتطاير الرذاذ الكيمياوي الضار، وأساء أيضاً إلى بيئة التجارة فتكدست الشوارع والأحياء بفضلات التعليب والشحن والنقل الداخلي والخارجي.

وأهمل كثير من الناس العناية بالنظافة في المنزل والمجلس والثياب أو الملابس والبدن والأعضاء والأماكن العامة والأحياء الخاصة والعامة، وشوَّهوا جمال المدينة ورونقها، وألقوا المخلّفات والأطعمة والزجاجات المحطمة والفضلات في غير الأمكنة والأزمنة المخصصة لها، مع أن الحاويات متوافرة وكثيرة.

ولم يقم عمال التنظيف بما يجب عليهم من الكنس والجمع والنقل والتخلص من القمامة، وإتلافها إتلافاً سليماً بحيث لا تتسرب آثار

الأدخنة إلى القرى والمدن المجاورة، وشاع الكسل والتمرد من فئات كثيرة.

وكان من أسوأ ما تعرَّضت له مياه البحار والشواطئ والأنهار الداخلية من مياه المجاري الملوثة والحاملة مختلف الجراثيم الفتاكة والأمراض السارية، حتى تنبَّهت الحكومات إلى تلك المخاطر، وغيَّرت مصبَّ المجاري وحوَّلتها إلى الصحارى، وكانت وما تزال مدن كثيرة تتناول الخضراوات والبقول والثمار من هذه المياه.

وتسبَّب الإنسان في إحداث ظاهرة التصحر، بقطع النباتات والأشجار، وبناء المنازل محلها، وامتدت يد الإنسان العدوانية إلى الغابات فأحرقتها أو قطعتها.

واستبد جنون التفوق الصناعي في كثير من الدول إلى بناء مئات المعامل في الأحياء السكنية أو القريبة من ديار السكان، ونشرت هذه المصانع أدخنتها وآثارها السيئة، فأفسدت الهواء وعكرت صفو الحياة، وظهرت أمراض كثيرة بين عمال المصانع، وامتد ضررها إلى المجاورين.

ونشرت السيارات ونحوها غازاتها السامة وحرارتها مما أدى إلى ارتفاع درجة الحرارة في المدن.

وتجرَّأت بعض الدول الصناعية على شحن سفنها بالنفايات النووية والغازات الكيماوية السامة وإفراغها في شواطئ بعض البلاد المتخلفة، من غير تقدير للمخاطر، وإيذاء لغيرهم من المستضعفين، وهذا لون من الاستكبار والاستهانة بالآخرين.

وفي الجملة: إن الإنسان هو في الغالب أداة التلوث العاتية، وقد تؤدي الأحداث العامة كالحروب والكوارث من الفيضانات والحرائق والزلازل وانتشار الأمراض الوبائية، وتركّز الأوبئة السامة، إلى التلوث،

مما يوجب على الإنسان تفادي ذلك، وعلاج الأحوال الطارئة بنحو من السرعة والجدية التامة، حتى إن الإنسان أصبح هو الجاني على نفسه بالجناية على بيئته.

وهذا هو الذي أشار إليه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الروم: ٣٠/ ٤١].

ومظاهر الفساد كثيرة منها العام ومنها الخاص، فالعام: كجفاف الأنهار والآبار والينابيع، وفيضانات المحيطات واحتمال ذوبان الجليديات، فيرتفع منسوب المياه في كثير من المحيطات والبحار، ويؤدي الارتفاع إلى اختفاء معالم كثير من المدن الساحلية.

كما أن من مظاهر التلوث العامة: ازدياد الحرارة صيفاً في العامين الأخيرين في أوربة وغيرها وفي أمريكا، وبلدان الشرق الأوسط، مما لم يسبق له مثيل، وأصبحت التغيرات المناخية موضع عناية بالغة، ولاسيما بعد اكتشاف ثقب الأوزون: وهو التصدع في سماء الكرة الأرضية، مما أسهم في زيادة معدّل الحرارة والاضطرابات المناخية.

وأدى إهمال حماية البيئة في داخل بلاد بعض الدول إلى كثير من أمراض التنفس والغدة، وانتشار الأوبئة، وتفاعل الميكروبات مع بعضها، وتوليد أمراض جديدة.

وتوقع العلماء تغيّر خريطة الأرض في العقود الخمسة القادمة، وتبدل أشكال الحياة إذا ظلت الأوضاع أو الأحوال على حالها، وطالبوا بعقد مؤتمرات لاحتواء أزمة البيئة العالمية، مثل مؤتمر هلسينكي ومؤتمر مونتريال في كندا عام ١٩٨٧م، وتمخضه عن بروتوكول مونتريال في خريف عام ١٩٨٧م وصادقت عليه الدول الصناعية الكبرى، لدراسة أسباب الأزمة الخاصة بالأوزون، ووافقت ٢٤ دولة صناعية على تخفيض

إنتاجها بنسبة (٥٠٪) حتى عام ١٩٩٩م من مركبات «الكلور وفلور وكاربونات» المستخدمة في شتى أشكال البخاخات لمستحضرات التجميل وأثاث المنازل والمشافي ووسائل النقل، وصناعة الثلاجات ووسائل التنظيف المذيبة، ثم طرأ تعديل على هذا البروتوكول يقضي بحظر كامل على إنتاج هذه المركبات في نهاية التسعينات. وفي عام ١٩٩٢م عُقد في «ريودوجانيرو» بالبرازيل مؤتمر لحماية الغابات، باسم «مؤتمر قمة الأرض» وتمخض فقط عن إقرار مبادئ عامة لحماية التربة والبيئة والأرض، ولم تعالج المشكلة من جذورها بسبب جشع الشركات وحرصها على تحقيق أرباح غير محدودة من جرّاء قطع الغابات في الأمازون.

أضرار التلوث

إن تلوث البيئة خطر محقق على الحياة ذاتها، وعلى المدن والقرى، وعلى الإنسان في أحوال أنشطته المتعددة، وعلى الصحة العامة والخاصة، فتكثر الوفيات، وتتشوه مظاهر جمال المدينة والقرية، بل يُعْصَف بها، فتصبح الحياة كئيبة حزينة بائسة، وتتأثر أنشطة الإنسان كلها، فيضعف إنتاجه أو ينعدم، ويدمر نفسه بنفسه، وتنتشر أمراض كثيرة بسيطة ومعقدة، وتعم أوبئة فتاكة تهدد الحياة بالتراجع، ويكون فساد البيئة سبباً يقضي على كثير من مظاهر الحياة النباتية والحيوانية والإنسانية.

ويكون تسرب المواد المشعة، وانفجار المفاعلات النووية، كانفجار مفاعل تشيرنوبل النووي في روسيا عام ١٩٨٩ أخطر المضار التي يؤدِّي إلى الموت أو التشوه الجسدي، وظهور الأمراض المستعصية، وإضرار التربة والمزروعات والخضار، ويصاب الناس بذعر شديد ومخاوف كثيرة.

وصاحب ظهور الثورة الصناعية الكبرى في أوربة واكتشاف الكربون السام تدمير متواصل للبيئة، فقطعت الغابات، وأبيدت المراعي، وقلعت

الأشجار التي هي من أكبر عوامل تنقية الأجواء وتصفية الهواء، وانتشرت أدخنة مداخن المصانع التي ملأت الهواء بالسموم.

ثم ألقيت نفايات المعامل في الأنهار والبحار، فتضرر النبات والحيوان والأسماك، وأضر كل ذلك بصحة الإنسان.

وكان قطع أشجار غابات الأمازون طمعاً في أثمان الأخشاب سبباً في تهديد مصادر المطر وكميته.

وتسبَّب إلقاء أو دفن النفايات النووية الناجمة عن الصناعات الذرية إلى إيجاد مشكلات بيئية متنوعة، لوثتها وأضرت بالبلاد والسكان المجاورين.

وأدى تعاظم ثقب الأوزون في الأجواء لما يوازي الثلث منه، أو ضعفي مساحة الولايات المتحدة الأمريكية، لزيادة حرارة الأرض وغير ذلك من المشكلات الغامضة.

وكان تزايد نسبة الأوزون في غلاف الأرض بسبب احتراق وقود السيارات سبباً في تخرشات العيون واحتقانها وتلوث الرئتين والتسبب في أمراض السرطان.

وحينما تمتزج المواد الكيماوية الخطيرة المعروفة باسم (الآريلامينات) مع غاز الأوزون، ينتج خليط من الغاز القتَّال الذي يسبب سرطان الرئة.

كما أن استنشاق دخات التبغ مع الأوزون يؤدي لإصابات سرطان الرئة بنسبة كبيرة.

وتقع أضرار كبيرة في الطبيعة كهجرة الأسماك، وموت الحيوانات المائية، وتصدّع تربة الحقول والمزارع والغابات، وتتراجع بسبب ذلك المحاصيل الزراعية، عند نزول أو هطول المطر الحامضي الذي ينشأ من

الغازات السامة التي تلقيها مداخن المصانع كأوكسيدات الكبريت، ثم تمتزج مع قطرات المطر المتجمعة في الغيوم قبل هطولها. وهذا فساد بحري، يعقبه فساد بري، حيث يتأذى القاطنون في المدن الصناعية الممطرة، وتتضرر هياكل الأبنية الخارجية، وصفائح الآلات والسيارات والمراكب.

وكذلك غاز الهالون المستخدم في أجهزة الكومبيوتر للتنبيه من خطر الحرائق: يُحدث أضراراً بطبقة الأوزون، سواء مع وجود أشعة الشمس أو بدونها[١].

الإنسان والبيئة

البيئة متلازمة مع الإنسان، فإن كانت نقية صالحة حسنة، كان الإنسان صحيحاً سليماً معافىً، وإن كانت ملوثة فاسدة، كان الإنسان مبتلىً بأمراض عديدة، وهموم كثيرة ومشكلات معيشية مزعجة وأليمة قد تودي بحياته.

فما على الإنسان إلا أن يكون أميناً على البيئة، فهي أمانة في عنقه، وكل إنسان مسؤول عن توابعه، ولا يتحمل غيره في الدرجة الأولى مثل نصيبه من الأذى الذي يصيبه، بسبب ما جنت يداه.

ويكون إهماله في رعاية البيئة وما يتسبب عن تلوثها من أوبئة وأمراض ضربةً قاصمة تهدد حياته ووجوده.

وعدم الوعي أو عدم الإدراك العام لمخاطر البيئة ليس هو أول ظلم يلحقه الإنسان بنفسه، بسبب طيشه وترك إعمال فكره، فهناك مظالم كثيرة تنبع من الإنسان ذاته، ثم يجد العلقم المرَّ في نهاية المطاف، وهذا طبع

(١) انظر كتاب «سنريهم آياتنا» للأستاذ عدنان السبيعي: ص٥٩-٦٢.

يحتاج دائماً للتربية والتوجيه والتهذيب، حتى لا يهوي بصاحبه إلى مستنقعات المذلة والهوان، أو المرض والموت، وقد حذَّر القرآن الكريم الإنسان من عواقب الإساءة لنفسه، ومن نكران النعمة، وترك شكرها، وجحودها، والإساءة إليها، فقال الله تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ [إبراهيم: ١٤/ ٣٤].

البيئة والمدنية والحضارة

المدنية والتقدم العمراني، وتحضّر الحياة والإنسان[١]: هما نتاج الإنسان، وهما الحاكم الدقيق الحساس على تصرفاته وأفعاله، وأنشطته وفعالياته، فبمقدار الجمال والإتقان والتقدم في المدنية والحضارة، يكون الإنسان صانع الحضارة بشطريها المادي والمعنوي، والمدنية بماديتها: رمز الفخار والاعتزاز، ومحط أنظار العالم، سواء في عالمية المدنية، أو في خصوصية الحضارة.

وبمقدار إهدار قيم الجمال والكمال وتدمير بيئة الإنسان، يكون سلوك الإنسان غير مدني ولا حضاري أصلاً. فإذا شاهد المرء في مشيه في أي مكان القاذورات مثلاً ملقاةً في الزوايا والمنعطفات وعلى الشواطئ، وفي الأماكن العامة من حدائق وجسور وممرات ونحوها، كان أهل تلك المواضع متخلِّفين بعيدين عن الحضارة، بل وأعداءً لها. ويكون الترتيب والنظام والنظافة بمختلف أشكالها هي مقياس شخصية الإنسان

---

(١) الحضارة: مجموع المفاهيم عن الحياة الدنيا وعما قبلها وعما بعدها، وهي خاصة في كل أمة من الأمم، أي إن للحضارة بعدين: بعداً روحانياً وأخلاقياً، وبعداً مادياً، والبعد المادي: هو المدنية. والمدنية: هي الوسائل والأدوات التي تساعد على حل مشكلات الحياة، وجعلها أسهل وأفضل، وهي عامة، ولا تختص بها أمة من الأمم، وليس لها علاقة بالعقائد.

ومعرفة مكانته العالية، أو انحدار تقديره ومستواه الثقافي والاجتماعي والإنساني.

والإنسان السويّ والمتحضر هو الذي يسعد وينعم بجمال البيئة ونقاوتها، ونظافتها وطيورها وحدائقها، وأشجارها، ومزروعاتها، وطهارة أو نظافة مياهها العذبة والملحة.

والمتخلف أو الجاهل هو الذي يشقى بما حوله من قاذورات وميكروبات وديدان، وهوام أرضية، ومناخ حارّ شديد الحرارة، أو بارد شديد البرودة.

فتكون سلامة البيئة ضرورة حتمية لحماية النفس والأهل والأولاد والجيران، بل والحياة كلها، من كل ألوان السوء والشر، والفساد والنخلف، والضياع والتشتت.

ويكون الحفاظ على البيئة من أخطار التلوث واجباً مرغباً فيه، ومطلوباً شرعاً، لأن الحياة التشريعية السليمة هي المناخ الملائم، والبيئة اللازمة لتطبيق شرع الله ودينه. وإذا لم تتوافر بيئة تطبيق الشريعة على الوجه الأكمل والأنسب، فلا تظهر الصورة الصحيحة للإسلام بغير ذلك أو بغير معرفة أحكام الحلال والحرام المنزلة من عند الله تعالى، ويكون الاقتران بالبيئة عامل نجاح أو سبب فساد وإفساد، والإنسان ابن البيئة، شاء أم كره. وكل عوامل تقدم الأمم والشعوب مرتبطة بتحسين ظروف المناخ، وأحوال البيئة.

والعكس صحيح أيضاً، فإن عوامل انهيار الأمم: تؤثر البيئة في مجراها وتعكس تصورات الأمة في شأنها، أفراداً أو جماعات، فالعاقل: هو من يحسِّن ظروف بيئته، ويحمي جمالها ويتجاوز سيئاتها وسلبياتها. والجاهل: هو كل من يعبث في بيئته أو يهملها، ويجعلها مباءة للقاذورات.

طرق الوقاية من التلوث والعلاج الدائم

من المعلوم أن الوقاية خير من العلاج، وهو مبدأ إسلامي وإنساني وعقلي، يتردد في كل الأوساط والحلول والمشكلات، حيث يقول علماؤنا: استعدوا للبلاء قبل نزوله، لأن تجنب الوقوع في المشكلة أو الكارثة يحمي الناس والبلاد والإنتاج والطبيعة من المضار والمفاسد، ويكون أقل كلفة، وأكثر ربحاً، وأبعد عن الخسارة.

والله تعالى أبدع الخلق، والكون، والبيئة، والطبيعة، وجعل كل ذلك في أحسن تقويم، وأكمل تكوين، وأجمل بنيان، ولم يترك الله خللاً، أو نقصاً، أو عيباً أو تشويهاً في شيء، لأن الله سبحانه مصدر الكمال والجمال، فهو كما قال: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الملك: ٦٧/ ١٤]. وهو سبحانه كما قيل عنه:

فهو الجميل والجليل والوليّ والطاهر القدّوس والرب العليّ

ومقتضى هذا ضرورة اتقاء كل ما يؤدي إلى الخلل، والابتعاد عن أساليب وأسباب التدمير الإنساني للبيئة، والحفاظ على كمالها وجمالها وخيراتها ونعمها.

قال تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴿٣﴾ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [الملك: ٦٧/ ٣-٤].

وقال النبي ﷺ: «إن الله جميل يحب الجمال»[١].

فالأصل العام للمحافظة على الأشياء والجمال والصحة والبيئة: هو الوقاية، وقال الأطباء قديماً: «درهم وقاية خير من قنطار علاج». والنظافة

---

(١) رواه مسلم وأبو داود والترمذي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

وحسن الهندام، وجمال العمران، ومنع المضار والأوبئة: من أهم أساليب حماية البيئة من التلوث والقبح والتخريب والتعكير، النابعة من إرادة الإنسان وممارسته.

أما إذا حدث خلل كوني من غير سبب أو تسبّب إنسان في إحداث عيب أو نقص، كان على البشرية جمعاء المبادرة للعلاج الدائم، حتى لا يتسع العيب، ويستمر الخلل، وتتضاعف المشكلات.

ومن الحكمة المعروفة: إصلاح الأشياء على عجل، حتى لا يتسع الخرق على الراتق.

موقف الشريعة الإسلامية من حماية البيئة

لا نجد بعد البحث والتتبع والاستقراء ديناً أو نظاماً يعنى بالبيئة ونظافتها مثل الإسلام الذي جعل الطهارة والنظافة فرضاً لازماً وشرطاً مطلوباً في جميع أحوال الإنسان، وفي كل حال محيط به، أو يقوم هو به، وبخاصة في أثناء العبادات، فقال الله في أوائل ما نزل به القرآن: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ [المدثر: ٧٤/ ٤]. وقال النبي ﷺ: «الطهور شطر الإيمان»[١] والأمر بطهارة الثياب أو بتنظيفها وتجميلها سبب واضح لنظافة البيئة وحمايتها من أي مصدر من مصادر التلوث، لذا كان تجميل الهيئة وإصلاح اللباس أدباً جماً من آداب الإسلام الكبرى، قال النبي ﷺ: «إنكم قادمون على إخوانكم، فأصلحوا رِحالكم، وأصلحوا لباسكم، حتى تكونوا كأنكم شامة في الناس، فإن الله تعالى لا يحب الفحش ولا التفحش»[٢].

ولا فرق في عناية الإسلام بالبيئة بين وقت السلم أو وقت الحرب.

---

(١) رواه أحمد ومسلم والترمذي عن أبي مالك الأشعري رضي الله عنه.

(٢) رواه أبو داود في سننه (٢/ ٣٨٠). والفحش: ما اشتد قبحه من ذنوب ومعاصٍ من الأقوال والأفعال. والتفحش: هو تكلف الفحش وتعمده. وتلويث البيئة تفحش.

الشريعة الإسلامية وحماية البيئة في وقت السلم

أمر الإسلام بالنظافة في جميع الأحوال والأمكنة والأزمنة، وجعل ذلك ملازماً لحال المسلم في عبادة ربه، وفي ممارسة عمله، وفي متابعة جميع أنشطته الخاصة والعامة، حفاظاً على نقاء البيئة وسلامتها، والحرص على جمالها، وترك جميع الأسباب المؤدية للإساءة إليها، وإلى المجتمع، والوسط المعيشي للإنسان، قال النبيﷺ: «تنظفوا بكل ما استطعتم، فإن الله تعالى بنى الإسلام على النظافة، ولن يدخل الجنة إلا كل نظيف»(١) والنظافة أنجع علاج وقائي من الأمراض والأوبئة التي تضر البيئة والمجتمع، ولا بدّ من تكرارها يومياً وأسبوعياً وبعد مناسبات عديدة، وذلك بجعل الوضوء والغسل فرضاً متكرراً للعبادة ومندوباً حين الذهاب للاجتماعات كالمسجد والجمعة والعيدين ونحو ذلك.

وامتدح الله المتطهرين من آثار النجاسات، فقال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٢٢]. وأثنى على أهل قباء الذين يُتْبعون الماء للأحجار ونحوها من كل قالع طاهر جامد في الاستنجاء. فقال الله تعالى: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا۟ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُطَّهِّرِينَ﴾ [التوبة: ٩/ ١٠٨].

وفرضية الوضوء وغسل الأعضاء الظاهرة المتعرضة للتلوث وفرض الغسل من الجنابة، كل ذلك معروف في القرآن والسنة في آية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟﴾ [المائدة: ٥/ ٦].

---

(١) رواه الطرسوسي في جزئه، وهو ضعيف، لكن الأحاديث الضعيفة يعمل بها في فضائل الأعمال.

وقال النبي ﷺ: «لايقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ»[١] وتكرار الوضوء ولو من غير حدث أو نقض: أمرٌ مشروعٌ مرغوب فيه للحديث: «الوضوء على الوضوء نور على نور»[٢]. «من توضأ على طهر كتب الله له به عشر حسنات»[٣]. «الوضوء قبل الطعام حسنة، وبعد الطعام حسنات»[٤] أي غسل الأيدي. والغسل مندوب إليه يوم الجمعة، لحديث «غسل الجمعة واجب على كل محتلم»[٥] ولصلاة العيدين، وللإحرام بحج أو عمرة ولدخول مكة، ووقوف عرفة، ومبيت مزدلفة، وطواف زيارة (فرض) وطواف وداع، ولغسل الميت، ولصلاة الكسوف والخسوف، وللمستحاضة ونحوها من المصابين بداء السلس. وللإفاقة من جنون أو إغماء أو سكر، وعند حجامة، وفي ليلة القدر وليلة النصف من شعبان (ليلة البراءة) وفي حال الفزع من مخوف أو ظلمة أو ريح شديدة، ولتائب من ذنب، ولقادم من سفر، ولمن أصابته نجاسة وخفي مكانها.

ويسن كنس المسجد وتنظيفه وإزالة جميع الأوساخ منه، ونهى النبي ﷺ عن التبول بأبواب المساجد، وعن البول في الماء الجاري أو الراكد وفي المغتَسل وفي الجُحْر (ثقب أي شيء).

وأمر النبي ﷺ بتنظيف البيت أو المنزل، والشارع والساحات والأماكن العامة، فقال:

«نظِّفوا أفناءكم وساحاتكم ولا تشبهوا باليهود».

وقال أيضاً: «نظّفوا أفنيتكم، ولا تشبهوا باليهود».

---

(١) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي عن أبي هريرة رضي الله عنه.
(٢) رواه رَزين في مسنده، وهو حديث ضعيف.
(٣) رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه عن ابن عمر، وضعَّف الترمذي إسناده.
(٤) رواه الحاكم.
(٥) أخرجه الجماعة (أحمد وأصحاب الكتب الستة) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، مرفوعاً.

ومن أخطر مصادر تلوث البيئة: البراز والتبول في مواضع تجمّع الناس، وبِرك الماء، والطرقات العامة، وتحت ظلال الأشجار التي يجلس الناس عادة فيها، وعُدّ ذلك من موجبات لعنة الله تعالى والناس، فقال النبي ﷺ: «اتقوا الملاعن الثلاث: البَراز[١] في الموارد[٢] وقارعة الطريق[٣]، والظل»[٤] والملاعن: مواضع اللعن، قال الخطابي: والمراد هنا بالظل: هو الظل الذي اتخذه الناس مقيلاً ﷺ موضع جلوس وراحة) ومنزلاً ينزلونه، وليس كل ظل يحرم قضاء الحاجة تحته، فقد قضى النبي ﷺ حاجته تحت حايش[٥] من النخل، وهو لا محالة له ظل. أي إن هذا إما في الصحراء أو في الحقول التي لا تتخذ مواضع للراحة.

وفي رواية أخرى عند الإمام أحمد عن ابن عباس: «اتقوا الملاعن الثلاث، قيل: وما الملاعن الثلاث يا رسول الله؟ قال: أن يقعد أحدكم في ظل يَسْتَظِلّ به، أو في طريق، أو نقع ماء» وهو ما اجتمع في البئر من الماء.

وأصرح من هذا وآكد في التشديد والتحذير من توسيخ الطرقات قول النبي ﷺ: «من آذى المسلمين في طرقهم وجبت عليه لعنتهم»[٦]. والتنزه من البول ليس بالنسبة للآخرين فحسب، بل بالنسبة للشخص نفسه، لما

---

(١) اسم للفضاء الواسع، وهو كناية عن التغوط.

(٢) أمكنة ورود الناس إليها.

(٣) وسطه أو أعلاه، والمراد: نفس الطريق.

(٤) رواه أبو داود وابن ماجه من حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه وهو مرسل.

(٥) حائش النخل: هو ما اجتمع منه.

(٦) رواه الطبراني في الكبير بإسناد حسن عن حُذيفة بن أُسيد رضي الله عنه. وروى الطبراني في الأوسط والبيهقي وغيرهما من حديث أبي هريرة: «من غَسَل سخيمته على طريق من طرق المسلمين، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين» والسخيمة: الغائط.

فيه من أضرار صحية ودينية، فقال عليه الصلاة والسلام: «عامة عذاب القبر في البول، فاستنزهوا من البول»(١).

ومن أهم أساليب حماية البيئة: ما يسمى اليوم بالحجر الصحي، لمنع انتشار الأمراض السارية والأوبئة الخطيرة، لتطويق المرض وحصره في أضيق نطاق ممكن، وهذا التدبير الاحترازي أو الوقائي قرره الإسلام منذ نشأته الأولى، فقال النبي ﷺ: «لا يورَد مُمْرِضٌ على مُصِحّ»(٢). وفي حديث آخر للبخاري: «وفرّ من المجذوم كما تفِرّ من الأسد» وهذا من قبيل الوقاية.

وأما الاحتراز والحجر الصحي: فمستفاد من أحاديث أخرى، مثل قوله ﷺ: «إذا سمعتم بالطاعون بأرض، فلا تدخلوها، وإذا وقع بأرض، وأنتم بها فلا تخرجوا منها»(٣).

وهذا تدبير لا ينافي الإيمان بالقضاء والقدر، لقول عمر رضي الله عنه في الرد على أبي عبيدة بن الجراح القائل (أفراراً من قدر الله؟): (نعم نفِرّ من قدَر الله إلى قَدَر الله....)(٤).

والتدابير السلبية أو الاحترازية يصاحبها أيضاً التدابير الإيجابية للحفاظ على البيئة وحمايتها من أنواع التلوث، ومنها العناية بالزرع وغرس الأشجار، لأن ذلك يؤدي لجمال البيئة وتلطيفها ولأن الشجرة مجلبة للمطر، فقال النبي ﷺ: «لا يغرس المسلم غرساً، فيأكل منه إنسان ولا دابة ولا طائر، إلا كان له صدقة إلى يوم القيامة»(٥) وفي رواية أخرى

---

(١) رواه البزار، والطبراني في الكبير، والحاكم والدارقطني، كلهم عن ابن عباس رضي الله عنه.

(٢) رواه مسلم وأحمد وعبد الرزاق من حديث أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف.

(٣) رواه البخاري ومسلم ومالك في الموطأ والترمذي عن أسامة بن زيد رضي الله عنه.

(٤) تخريجه في الحديث السابق (جامع الأصول ٨/ ٣٦١).

(٥) رواه مسلم عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه.

عند البخاري ومسلم والترمذي من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ قال: «ما من مسلم يغرس غرساً، أو يزرع زرعاً، فيأكل منه طير، أو إنسان، أو بهيمة، إلا كان له صدقة».

وإذا عرفنا أن من أهم مقاصد خلق الإنسان ووجوده في الحياة: هو تعمير الكون، وتمدين الحياة على نحو اجتماعي، فإن هذه الرسالة أو الأمانة التي يلتزم الإنسان بتنفيذها، لا يتحقق مقتضاها إلا برعاية البيئة، والحفاظ على وجودها نقية طيبة، والابتعاد عن تلويثها بمختلف الوسائل، وبذل كافة الجهود لتظل البيئة سليمة غير مشوهة، طيبة الهواء والتربة غير معيبة.

كل هذه الوصايا من أجل خير الإنسان، واستقرار السلم والأمان، ونشر ألوية السعادة، فلا يعقل بحال من الأحوال وجود اطمئنان في الحياة، ورخاء في المعيشة، من غير سلامة الوسط النظيف والكريم، والبيئة الصالحة غير المشوهة ولا الملوثة.

الشريعة الإسلامية وحماية البيئة في وقت الحرب

الحروب المدمرة، ولاسيما في عصرنا الحاضر، حيث تنتشر وسائل رهيبة في القتال جواً وبراً وبحراً، وينجم عن الحروب عادة كوارث وأضرار: تشمل الإنسان والحيوان والنبات والجمادات، فيقع القتل والجرح وتمتلئ ساحة المعارك بأشلاء القتلى، وأنواع الجرحى والمرضى، وتقتل الدواب، وتقلع الأشجار، وتحرق النباتات، وتدمر المنازل والمتاجر والمؤسسات، وتصبح المباني معرضة للسقوط في أي وقت.

فإذا لم تسعف الحكومات المرضى والجرحى بالأطباء والممرضين وتعالجهم، ولم تنقل الموتى لدفنهم، والتخلص من آثار بقاياهم حتى لا

تتفسخ جثثهم، انتشرت الأمراض الوبائية، وربما وقعت الحرائق، ووقعت الفيضانات، وفاضت المجاري، وانقطعت وسائل الاتصال، وحدث الهدم والدمار في كل مكان، سواء في المدن أو في ساحات القتال.

وفي هذه الحال وجب على الدولة المسلمة وغير المسلمة تدارك الآفات وترميم الأضرار بالقدر الممكن، وإنقاذ الجرحى، وعلاج المرضى، ودفن الموتى، ومواراة الحيوانات الميتة تحت التراب، ومنع انتشار الأوبئة والأمراض الخطيرة، وتطويق آثار التدمير بأقصى سرعة ممكنة، سواء كان الموتى عرباً مسلمين أو غير عرب، محاربين أو مدنيين، رجالاً أو نساء وأطفالاً.

وللشريعة موقف متميز لحماية البيئة في معاملة الجرحى والمرضى والقتلى في أعقاب الحروب، سواء أكانوا من المسلمين أم من غيرهم، لسمو رسالة الإسلام، وكون الدين دين الله رب العالمين، ولأن الإسلام دين الرحمة العامة للعالمين، ومن مظاهر عناية الإسلام بهؤلاء:

- أنه نهى عن قتال غير المقاتلة، فلا يجوز شرعاً قتل الجرحى والمرضى، ولا الإجهاز عليهم، قال النبيﷺ في فتح مكة: «ألاّ يجهزن على جريح، ولا يتّبعن مدبر، ولا يقتلن أسير، ومن أغلق عليه بابه فهو آمن»[١]. وهذا يخفف من ظاهرة القتل، وما قد تؤدي إليه من مشكلات بيئية عديدة، قد لا يلتفت إلى القتلى في أثناء شدة الحرب، وحمى الوطيس، وقد يعجز أهل الإسعاف من أداء دورهم المطلوب على وجه أفضل بسبب نيران الأسلحة وكثافتها وتنوعها.

وهذا إسهام من الإسلام في أمور إنسانية، تجاوباً مع الاتجاهات الدولية في ضرورة المعاملة الرحيمة للجرحى والمرضى من جنود العدو.

---

(١) رواه عبد الرزاق في الجامع، وابن أبي شيبة، والبيهقي.

وأما بالنسبة لجرحانا ومرضانا، فقد كان للنساء المسلمات دور مشارك وطيب الأثر في جهاد الأعداء، ومعالجة هؤلاء، حتى لا تكون الجروح والأمراض سبباً للمضاعفة وعسر العلاج، عن أم عطية الأنصارية قالت: «غزوت مع رسول الله ﷺ سبع غزوات[١]، أخلفهم في رحالهم، فأصنع لهم الطعام، وأداوي الجرحى، وأقوم على المرضى»[٢].

وعن الرُّبَيِّع بنت معوِّذ قالت: «كنا نغزو مع رسول الله ﷺ، فنخدم القوم، ونسقيهم الماء، ونرد الجرحى والقتلى إلى المدينة»[٣].

وقد عُنيت الدول الحديثة بشأن المرضى والجرحى في ساحة الحرب، منذ عام ١٨٦٣م، لأن الاعتبارات الإنسانية تقضي بأن على كل الدول المحاربة أن تعنى بجرحى ومرضى العدو الذين يقعون في أيديها، عنايتها بجرحاها ومرضاها الذين يصابون في الميدان.

ونظمت اتفاقيات جنيف لعام ١٨٦٤، و١٩٢٩، و١٩٤٩ واجبات الدول المحاربة نحو جرحى ومرضى الحرب البرية، وتأسست جمعيات دولية للعناية بالجرحى والمرضى، مثل جمعية الصليب الأحمر الدولية منذ عام ١٩٢١م، وساعدتها في عملها مؤسسات الصليب الأحمر، والهلال الأحمر الوطنية التي تخضع لقواعد دولية مهمة[٤].

---

(١) يقال للمعركة التي شارك فيها النبي (: غزوة، وليست الغزوة بالمعنى القبلي القديم أو الشائع: وهو النهب والسلب والقتل غير المسوَّغ أو الهجوم الظالم أو الجائر.

(٢) رواه أحمد ومسلم وابن ماجه عن أم عطية رضي الله عنها.

(٣) رواه أحمد والبخاري عن الربيع رضي الله عنها.

(٤) قانون الحرب والحياد للدكتور محمود سامي جنينة، ط١٩٤٤، ص٢٧٣ وما بعدها، مبادئ القانون الدولي العام لأستاذنا المرحوم الدكتور محمد حافظ غانم: ص٦٠٣، الطبعة الثانية.

وأما القتلى: فنص فقهاؤنا على أنه يكره (أي يحرم) التعذيب والتمثيل بالقتلى، وهو القطع والتشويه، بعد الظفر. والمثلة: هي النكال عند القدرة على الأعداء[١]. وكره العلماء نقل رؤوس القتلى من بلادهم إلى بلاد المسلمين[٢]، كل ذلك إكراماً للميت، ومنعاً من احتمالات تلويث البيئة بأمراض تحدث. قال النبي ﷺ: «ادفنوا القتلى في مصارعهم»[٣]. وقد دفن المسلمون بأمر نبيهم قتلى المشركين في قَليب (بئر لم تطو) بعد معركة بدر، وحُفرت لقتلى يهود بني قريظة خنادق في سوق المدينة المنورة لإلقائهم فيها.

وجاء في تعديل اتفاقية الصليب الأحمر سنة ١٩٢٩، و١٩٤٩م: أنه يجب على الدول المحاربة نحو القتلى: احترام جثثهم، ولزوم دفنهم، وسرعة تبادل المعلومات عنهم، وإيقاف القتال مدة لنقلهم ودفنهم، كما يوقف أحياناً لإعانة الجرحى الموجودين في ميدان القتال، فيمتنع على الدول المتحاربة العبث بأشلاء القتلى، والتمثيل بهم، وسلب ما يكون معهم من نقود أو حلي أو أشياء أخرى ذات قيمة، وأن تعمل على إعادة هذه الأشياء بقدر المستطاع إلى أسرهم. ويجب دفن جثث القتلى بعد تقديم المراسم الدينية الواجبة لهم. ويلزم التحقق من شخصية الموتى، وإرسال المعلومات عنهم إلى دولهم. ومن واجب القواد المتحاربين إيقاف القتال مدة، باتفاق يسمى «كارتيل» في سبيل جمع جثث الموتى.

وكذلك يجب شرعاً على الدول المتحاربة حماية المجتمع والإنسان من آثار الحروب الأخرى غير القتل، من حرائق وانتشار أضرار الأطعمة

---

(١) الأم للشافعي ٤/ ١٦٢، الخرشي ٣/ ١٣٤، الطبعة الثانية، المختصر النافع في فقه الإمامية: ص١١٢.

(٢) شرح السير الكبير للسرخسي ١/ ٧٨ وما بعدها، الدردير في الشرح الكبير وحاشية الدسوقي ٢/ ١٦٥، المهذب ٢/ ٢٣٦، الشرح الكبير للمقدسي لابن قدامة ١٠/ ٤٥٩.

(٣) رواه أصحاب السنن الأربعة عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه.

الملقاة ومنع كل وسائل الحرب المدمرة تدميراً جماعياً، مثل الغبار الذري، واستعمال المواد الكيمياوية السامة، والغاز المميت للأعصاب، ونحو ذلك من أساليب الإبادة الجماعية(١).

الاقتراحات

وهذه اقتراحات تقلل من الإصابة بالتلوث، وتعمل على حماية البيئة، واستئصال كل ظواهر العبث والخلل والإضرار والإفساد:

١- ضرورة تخصيص زوايا يومية في وسائل الإعلام كلها من صحافة ومجلات ومقالات وتلفاز وإذاعة، للحديث المنبِّه والمؤثر عن سلامة البيئة، والتحذير من الفتك بها، وإيضاح مساوئ التلوث وآفاته ومخاطره على الإنسان ذاته في عاقبة الأمر.

٢- التوعية المستمرة لما تسبِّبه المخلَّفات الملقاة في الزوايا والشوارع والطرقات من أضرار وأخطار ومفاسد صحية واجتماعية وبيئية.

٣- العناية ببحث أسباب تلوث البيئة، ولزوم حمايتها في مراحل الدراسة والتعليم، ولدى العمال والصنَّاع والزراع.

٤- على الدولة استنفار جميع طاقاتها وإمكاناتها لإطفاء الحرائق وتجنب كل ما يضر بالناس والمجتمع، وتلافي التأثيرات المرعبة للزلازل والبراكين والفيضانات، ومنع انتشار الأمراض الخطيرة بسببها.

٥- تجب المبادرة إلى المزيد من المعاهدات الدولية لحماية البيئة من آثار التلوث بأسبابه المختلفة، والتخلص من الأسلحة الذرية، وتحريم التجارب النووية والجرثومية والكيماوية، وتطويق المفاعلات الذرية بترسانة محكمة، ريثما يتم دفنها إلى الأبد، وذلك من غير استثناء دولة ما، سواء الدول الكبرى أو الدول العنصرية كإسرائيل والهند وغيرهما.

---

(١) آثار الحرب للباحث: ص٤٥٢-٤٦٩، ط أولى.

٦- فرض غرامات مؤثرة على العابثين وكل من يلقي المخلفات في الطرقات، سواء المشاة وراكبو السيارات والآلات الزراعية والصناعية.

٧- الحفاظ على الغابات والمناطق المشجرة، ومنع امتداد يد الإنسان لإحراقها أو قطعها.

٨- العناية بنظافة الحدائق العامة وأماكن التنزه والاصطياف، وشواطئ الأنهار والبحار، والحرص على جمالها، وإزالة كل ما يؤذي العين، ويشوِّه الطبيعة، ويسيء إلى النفس والمشاعر.

٩- تكاتف الجهود الأمنية للدول، والبشرية العادية، في الإخبار عن المخالفين والمستهترين الذين يهددون البيئة بأضرار صحية أو غير إنسانية، تؤدي إلى تشويه جمال المدن والقرى والبلاد، والعبث بمعالم المدنية والحضارة.

١٠- متابعة رصد أحوال البيئة ودراستها في الحاضر والمستقبل، والوقاية من التلوث البيئي، واستئصال كل أسباب التلوث.

١١- إلقاء المخلفات والنفايات في الأماكن والأزمنة المخصصة لها.

١٢- شمول العناية بالبيئة في التربة والماء والطرقات، لأنها من أهم مصادر التلوث.

١٣- العمل على تركيب آلات امتصاص أو تصفية لكل أضرار السيارات والآلات والأفران ومداخن المصانع والمعامل، وإبعادها عن المناطق الآهلة بالسكان.

١٤- إن العمل الدؤوب والمحاولات الجادة على رعاية شؤون البيئة وحمل الإنسان والدول على رعايتها: واجب وطني وقومي وعالمي، وضرورة حيوية وحساسة، للحفاظ على سلامة البشرية، وتخليصها من ألوان الهموم والمعاناة التي تمارسها.

١٥- التعاون على تخليص الدول الفقيرة والنامية في آسية وإفريقية من آفات الجهل والمرض والفقر والقذارة، والتوجيه المستمر لتربية الطفل والمجتمع على احترام البيئة، والحرص على جمالها ونفعها، ومنع إفسادها وتلويثها.

والحمد لله رب العالمين

حفظ الصحة وسلامة البيئة
مقصد تشريعي أساسي

لقد اهتم العالم اليوم اهتماماً كبيراً، وشغل الوسط العلمي والاجتماعي والسياسي بأمر سلامة البيئة في البر والبحر والجو، لأسباب ثلاثة: هي وجود ظاهرة المجاعة بسبب القحط والجفاف في إفريقية، وتسرب الغازات السامة والمواد الكيماوية، كما حدث في الهند في العام الماضي، وانتشار الغبار الذري بسبب التجارب النووية سواء في الصحاري أم في البحار، فإن تلوث البيئة البحرية أكثر خطراً من التلوث الإشعاعي، وبسبب حادثة انفجار المفاعل النووي في "تشيرنوبيل" عام ١٩٨٦م في روسية التي أفسدت الخضار والفواكه واللحوم، وامتدت إلى أوربة، ومات كثيرون بسببها، هذا فضلاً عن استخدام الأسلحة الكيماوية في بعض الحروب القائمة التي لا يقتصر أثرها على الجيوش المتحاربة، وإنما يمتد إلى المدنيين الآخرين.

وأخطر هذه الأسباب الغبار الذري الذي قد يكون في يوم ما سبب فناء العالم، وكأنه الدخان المشار إليه في القرآن الكريم: ﴿فَٱرۡتَقِبۡ يَوۡمَ تَأۡتِي ٱلسَّمَآءُ بِدُخَانٖ مُّبِينٖ ۝١٠ يَغۡشَى ٱلنَّاسَۖ هَٰذَا عَذَابٌ أَلِيمٞ ۝١١ رَّبَّنَا ٱكۡشِفۡ عَنَّا ٱلۡعَذَابَ إِنَّا مُؤۡمِنُونَ﴾ [الدخان: ٤٤/ ١٠-١٢].

وقد حذرت من هذه المخاطر دراسة علمية استمرت ثلاثين شهراً عن أزمة البيئة في العالم، قامت بها المنظمة العالمية للبيئة والتنمية التابعة

للأمم المتحدة، وقررت هذه الدراسة أن تلوث البيئة في إفريقية والشرق الأوسط وأمريكة اللاتينية وآسية قد أصبح بالفعل مصدراً لعدم الاستقرار السياسي والتوتر الدولي. وجاء في التقرير: إن حوالي ستين مليون شخص معظمهم من الأطفال قد ماتوا في جميع أنحاء العالم من أمراض الإسهال نتيجة شرب ماء غير نظيف وسوء التغذية.

وأريد أن أبين موقف الإسلام من سلامة البيئة، لأن ديار المسلمين أكثر البلاد اليوم تعرضاً لخطر تلوث البيئة، وإن الموت الجماعي يفترس الآلاف والملايين منهم، كما قال التقرير المتقدم.

مما لا شك فيه أن قوة الأمة بقوة أفرادها مالياً وصحياً وجسدياً، وأن توفير المناخ الطيب، والصحة العامة، وسلامة البيئة عنصر ضروري لتوفير مقومات الحياة المطلوبة شرعاً، وأن الحفاظ على الصحة والعافية واجب مفروض على كل مسلم ومسلمة، ومقصد من مقاصد التشريع الإسلامي الأساسية، لأن الحفاظ على الحياة والنفس من ضروريات الدين الخمس، كما هو معلوم، وهي "الدين، والنفس، والعقل، والنسب أو العرض، والمال".

فليست الحياة مجرد حق مقدس، وإنما الحفاظ على الحياة واجب شرعي أصيل، بدليل أن تناول الطعام والشراب، وإن كان في الأحوال العادية مباحاً، فهو فرض واجب يأثم تاركه عند التعرض لخطر الموت والهلاك، فقال تعالى: ﴿وَأَنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ٢/ ١٩٥].

وكما أن المجتمع أو البيئة ليس ملكاً خاصاً لأحد، وإنما هو من حق الجميع، ومشاع لكل الناس، كذلك النفس الإنسانية ليست ملكاً لصاحبها يتصرف فيها كيفما يشاء بهواه، وإنما البيئة والحياة الإنسانية والنفوس البشرية ملك لله عز وجل، ولا يحق لأي إنسان فرداً أو جماعة أو دولة

الاعتداء على ملك الله الذي جعله حقاً في الحياة الهانئة لكل إنسان وجماعة، فقال سبحانه: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٩].

وقد فرض الإسلام أحكاماً كثيرة للعناية بالصحة وسلامة البيئة بوسائل وقائية وعلاجية، أما الوسائل العلاجية فمعروف حكمها، قال النبي ﷺ - فيما يرويه أحمد وأصحاب السنن وابن حبان والحاكم عن أسامة بن شريك -: «تداووا عباد الله، فإن الله تعالى لم يضع داء، إلا وضع له دواء غير داء واحد الهرم».

وأما الوسائل الوقائية المادية والمعنوية فهي ما يجب علي بيانه، لأن الوقاية خير من العلاج، وقد جاء في الأثر: «إنا قوم لا نأكل حتى نجوع، وإذا أكلنا لا نشبع».

ومن وسائل الوقاية منع الضرر بالنفس وبالبيئة وبالمجتمع، فقال الرسول ﷺ - فيما يرويه أحمد ومالك وابن ماجه عن ابن عباس -: «لا ضرر ولا ضرار». وقال أيضاً فيما يرويه الترمذي: «ملعون من ضار مؤمناً أو مكر به». «من ضار ضار الله به».

ومنها التغذية بالطيبات الطاهرات غير المستخبثات ذات السميات والمضار؛ لتحقيق نظافة المأكل والمشرب، وبالتالي نظافة المسكن والملبس، فقال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ [المائدة: ٥/ ٥]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ وَٱشْكُرُوا۟ لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [البقرة: ٢/ ١٧٢]، ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: ٧/ ١٥٧]، والغذاء المناسب يطرد كثيراً من الأمراض كالسل وغيره، ويحفظ الصحة، بل وينمي العقل، ويلطف المشاعر والعواطف.

ومنها قتل الحشرات والمؤذيات والفواسق الخمس، قال ﷺ فيما رواه مسلم وغيره: «خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم: الحية، والغراب الأبقع، والفأرة، والكلب العقور، والحُدَيّا».

ومنها خصال الفطرة العشر، أخرج أحمد ومسلم وغيرهما عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «عشر من الفطرة: قص الشارب، وإعفاء اللحية، والسواك، واستنشاق الماء، وقص الأظفار، وغسل البراجم - الأصابع - ونتف الإبط، وحلق العانة، وانتقاص الماء - يعني الاستنجاء - والمضمضة». وأخرج ابن ماجه: «السواك مَطْهرة للفم، مَرْضاة للرب». وأخرج النَّسائي: «وكان ﷺ إذا أراد أن يأكل غسل يديه». وأخرج أبو داوود: «كان ﷺ إذا توضأ يدلك أصابع رجليه بخنصره». وأخرج ابن ماجه «أن النبي ﷺ مسح أذنيه، داخلهما بالسبابتين، وخالف إبهاميه إلى ظاهر أذنيه، فمسح ظاهرهما وباطنهما». وأخرج أيضاً: «أن النبي ﷺ كان يمسح الماقين»، أي ينظف العينين، وأخرج أبو داوود: «من كان له شعر فليكرمه».

والختان سنة عند الحنفية والمالكية، واجب فرض عند الشافعية والحنابلة، ويكره المشي بلا نعل في الرجلين، والانتعال قائماً، وإطالة الثياب حتى لا تصير مجمعاً للأقذار وأوساخ الشوارع ونقل المؤذيات.

ويسن إطفاء الحمى وحرارة الرأس بالماء البارد: «الحمى من فيح جهنم فأبردوها بالماء».

ومن أهم الوسائل الوقائية منع أسباب الأمراض النفسية والبدنية أيضاً، وهي النزاع والشجار، والأحزان، واقتحام الأخطار في غير ساحات الجهاد ونحوها مما لا داعي له، والسخط وعدم الرضا بالقضاء والقدر، فقد ثبت أن القلق والهموم والاضطراب أسباب لكثير من الأمراض النفسية، كالاكتئاب وغيره، والجسدية، كأمراض القلب وضغط

الدم والقرحة وغيرها، وقد استعاذ النبي ﷺ بدعائه قائلاً: «اللهم إني أعوذ بك من الهم والحزن، ومن العجز والكسل».

وهناك وسائل إيجابية ووقائية معاً كالتضامن والتماسك والتعاون والتآخي والإصلاح بين الناس، وفعل المعروف، والإحسان، وحب الخير للآخرين، ومحبة العمل، ومحاربة البطالة، والتحية والسلام على أهل البيت والجيران والناس، فالسلام سبب التحابب كما جاء في الحديث الصحيح، وكذا البشاشة والتبسم، ففيهما راحة للنفس والأعضاء، وسبب لكسب محبة الآخرين، أخرج الترمذي: «تبسمك في وجه أخيك لك صدقة، وأمرك بالمعروف ونهيك عن المنكر صدقة، وإرشادك الرجل في أرض الضلال لك صدقة، وبصرك الرجل الرديء البصر لك صدقة، وإماطتك الحجر والشوكة والعظم عن الطريق لك صدقة، وإفراغك من دلوك في دلو أخيك صدقة».

ومن التدابير الوقائية لنظافة الباطن محاربة الغل والحقد والحسد، والتباغض، والتدابر، والتقاطع، والمنافسة غير المشروعة في البيع والمساومة، والبيع على البيع، والخطبة على الخطبة، قال ﷺ فيما أخرجه مسلم: «لا تباغضوا، ولا تحاسدوا، ولا تناجشوا..»، «لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليال، يلتقيان فيعرض هذا، ويعرض هذا، وخيرهما الذي يبدأ بالسلام».

ومن الوسائل السلبية في الوقاية توقي كثير من الأمراض المعدية، ومنع انتشار الأمراض الوبائية كالكوليرا والطاعون، وحصر المرض في مكانه، وهو ما يسمى بالحجر الصحي، وإن كان الاعتقاد الثابت أن الله سبحانه وتعالى هو الشافي والممرض، قال تعالى حاكياً قول إبراهيم عليه السلام: ﴿وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ ۝٧٩ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ [الشعراء: ٢٦/ ٧٩-٨٠]، وقال ﷺ بعد النهي عن العدوى بذاتها لا بفعل الله: «وفِرَّ من المجذوم فِرارك من الأسد». ورواية البخاري في التاريخ: «اتقوا

المجذوم كما يتقى الأسد». وهذا من قبيل الأخذ بالأسباب الظاهرية التي أمرنا الله بها، وهي من قدر الله، كما قال سيدنا عمر ﷺ في طاعون عمواس لأبي عبيدة بن الجراح ﷺ: «نعم، نفر من قدر الله إلى قضائه». أو «من قدر الله إلى قدر الله». وقال عليه الصلاة والسلام فيما رواه الترمذي عن الرقية: «هي من قدر الله». فكما أن المرض من قدر الله، والتداوي من قدر الله، تكون الوقاية من قدر الله.

وكل ما ورد في القرآن الكريم من آيات التطهر والتطهير والطهارة البالغ عددها حوالي ثلاثين آية، إنما كان لإيجاب طهارة النفس المؤمنة، والبيئة الإنسانية في الظاهر والباطن، ويظهر ذلك واضحاً في تصنيف هذه الآيات في الموضوعات الآتية:

١- نعمة المطر، أعظم نعمة لتطهير البيئة من الملوثات كلها، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ [الفرقان: ٢٥/ ٤٨]، ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ﴾ [الأنفال: ٨/ ١١].

٢- تطهير بيوت العباد من الأرجاس المعنوية كالشرك والوثنية، والمادية باعتبارها أماكن التجمعات، قال تعالى: ﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ [الحج: ٢٢/ ٢٦].

٣- طهارة آل البيت والمجتمع من الملوثات المعنوية والمادية، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣/ ٣٣]. وقال سبحانه مبيناً حكمة فريضة الوضوء والغسل: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٥/ ٦].

٤- وجوب طهارة الثوب والبدن والمكان في الصلاة، ليكون ذلك حاجزاً أمنياً من التلوث، وملازمة النظافة، وحفظ الصحة، قال تعالى آمراً رسوله: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ۝٤ وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾ [المدثر: ٧٤/

٤-٥]، ومدح الله سبحانه جماعة في مسجد قباء يستنجون بالماء، فقال: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا۟ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُطَّهِّرِينَ﴾ [التوبة: ٩/ ١٠٨]، وفي آية أخرى تعميم: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٢٢].

٥- الغسل المتكرر بين الأزواج والزوجات، قال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟﴾ [المائدة: ٥/ ٦]، وقال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا۟﴾ [النساء: ٤/ ٤٣]. هذا وللغسل موجبات أخرى كالحيض والنفاس.

٦- طهارة الطعام والشراب في الجنة، قال عز وجل: ﴿وَحُلُّوٓا۟ أَسَاوِرَ مِن فِضَّةٍ وَسَقَىٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾ [الإنسان: ٧٦/ ٢١]، وأمر الله الرسل بأكل الطيبات الطاهرات في الدنيا، فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُوا۟ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعْمَلُوا۟ صَٰلِحًا﴾ [المؤمنون: ٢٣/ ٥١].

٧- الطهارة لتلاوة القرآن ومسه، ولمجالس العلم، فقال تعالى: ﴿فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: ٥٦/ ٧٨-٧٩]، ﴿رَسُولٌ مِّنَ ٱللَّهِ يَتْلُوا۟ صُحُفًا مُّطَهَّرَةً﴾ [البينة: ٩٨/ ٢]، ﴿فِى صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ ﴿١٣﴾ مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍۭ﴾ [عبس: ٨٠/ ١٣-١٤].

٨- جعل الله العذراء المطهرة المثل الأعلى للنساء في الدنيا، والحوريات المطهرة للرجال في الآخرة، فقال سبحانه عن السيدة مريم: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ وَٱصْطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣/ ٤٢]، وقال عز وجل عن الحوريات: ﴿وَلَهُمْ فِيهَآ أَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ ۖ وَهُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٥].

٩- تطهير المال بالزكاة من شوائب الحرام واللغو، ليكون المال المنتفع به طيباً على النفس، هنيئاً مريئاً، غير معكر صفواً،

ولا ضار جسداً، قال تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ٩/ ١٠٣].

١٠- إباحة المتعة الزوجية مشروطة بالطهارة، قال تعالى: ﴿فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ۚ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٢٢].

١١- التطهر من الفواحش أصل من أصول رسالات الرسل، لذا قاومهم أهلها فقالوا: ﴿أَخْرِجُوٓا۟ ءَالَ لُوطٍ مِّن قَرْيَتِكُمْ ۖ إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ﴾ [النمل: ٢٧/ ٥٦]، وباكتشاف خطورة مرض نقص المناعة أو (الإيدز) وأنه مرض مميت معدٍ ظهرت معجزة جديدة للقرآن الكريم حينما حرم هذه الفاحشة وشنع على أهلها، فقال تعالى حاكياً قول لوط عليه السلام لقومه: ﴿أَتَأْتُونَ ٱلْفَـٰحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٧/ ٨٠]، ﴿أَتَأْتُونَ ٱلذُّكْرَانَ مِنَ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ٢٦/ ١٦٥].

١٢- تحريم العضل أي منع المرأة من الزواج، لأنه يؤدي إلى الفاحشة، قال تعالى بعد بيان التحريم: ﴿ذَٰلِكُمْ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٣٢].

١٣- منع مخاطبة أزواج النبي ﷺ من غير حجاب، تحقيقاً لطهارة القلب من الوساوس الشيطانية والهواجس المريبة، فقال تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَـٰعًا فَسْـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ ۚ ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ ۚ﴾ [الأحزاب: ٣٣/ ٥٣].

١٤- تطهير المجتمع من أمراض النفاق التي يعشش فيها كل مظاهر الضعف والخبث والانزواء في البيوت للمكيدة والمكر وإشاعة الشائعات الضارة، قال تعالى: ﴿أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ ۚ﴾ [المائدة: ٥/ ٤١].

وليس هناك وسيلة أنجع لحفظ الصحة، والوقاية من تلوث البيئة وإزالة الغبار، من فرضية الوضوء المتكررة خمس مرات أو أقل في اليوم والليلة، لغسل الأعضاء الظاهرة المعرضة للتلوث، وهي الوجه والأيدي ومسح الرأس وغسل الرجلين في آية المائدة [آية ٦] مع ملاحظة سنن الوضوء الأخرى كالمضمضة والاستنشاق ومسح الأذنين ظاهراً وباطناً.

وغسل الجسد يتكرر أيضاً في اليوم أو الأسبوع في الحضر والسفر إما على سبيل الفرضية والوجوب، كغسل الجنابة والغسل بعد الحيض والنفاس، وغسل الميت، وإما على سبيل الندب والاستحباب، كغسل الجمعة والعيدين، وللإحرام بالحج والعمرة، وصلاة الاستسقاء والكسوف، وبعد غسل الميت، لإزالة ما عساه قد علق بالغاسل، والاعتكاف، وعند تغير رائحة البدن، وحضور مجامع الناس.

ورغب الإسلام في نظافة الثياب والحذاء واختيار البياض في لباس الجمعة والإحرام، فقال النبي ﷺ مجيباً الصحابي الذي ظن أن ذلك من الكبر - فيما يرويه مسلم والترمذي -: «إن الله تعالى جميل يحب الجمال». وصان الإسلام بيئة المساكن من التلوث، فأمر النبي ﷺ بنظافة البيوت، قائلاً فيما رواه الترمذي عن سعد: «إن الله طيب يحب الطيب، نظيف يحب النظافة، كريم يحب الكرم، جواد يحب الجود، فنظفوا أفنيتكم، ولا تشبهوا باليهود». وقال أيضاً فيما رواه البخاري في الأدب المفرد: «كل كلمة طيبة صدقة، وعون الرجل أخاه صدقة، والشربة من الماء تسقيها صدقة، وإماطة الأذى عن الطريق صدقة».

ونهى النبي ﷺ عن التبول والتغوط في ظلال الشجر، وضفاف الأنهار، وفي الماء الجاري والراكد، فقال فيما يرويه الإمام أحمد: «اتقوا الملاعن الثلاث: أن يقعد أحدكم في ظل يستظل فيه، أو في

طريق، أو نقع ماء». وفي رواية أبي داوود وغيره: «اتقوا الملاعن الثلاث: البراز في الموارد وقارعة الطريق والظل».

وحثت السنة النبوية على الزراعة وغرس الأشجار، لمنع امتداد الغبار، وجلب الأمطار، والانتعاش بالخضرة في التنفس والاستمتاع بالظل، أو الانتفاع بالثمار، فقال عليه الصلاة والسلام في الحديث الصحيح: «إن قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة، فإن استطاع ألا يقوم حتى يغرسها، فليغرسها». ولو عنى المسلمون بالتشجير العناية اللائقة الكافية، لانقلبت بلادهم جنات خضراء وبساتين نضرة.

والخلاصة

إن الإسلام معني عناية فائقة بصحة الفرد والجماعة والمجتمع والبيت والبلد والحانوت والملبس والمأكل والمشرب والبيئة البرية والبحرية والجوية، كما أنه معني بنظافة الظاهر والباطن، فإن كثيراً من أمراض العصر منشؤها العوامل النفسية التي لا نجدها عند المؤمنين المتدينين، والصحة وسلامة البيت من ضروريات الدين ومقاصد التشريع، والعافية من أجلِّ النعم على الإنسان بعد الإيمان، لذا قال النبي ﷺ فيما يرويه البخاري وغيره: «نعمتان مغبون فيهما كثير من الناس: الصحة والفراغ». وقال أيضاً فيما يرويه أحمد والترمذي: «سلوا الله العفو والعافية، فإن أحداً لم يعط بعد اليقين خيراً من العافية». وروى ابن ماجه: «من أصبح منكم معافى في جسده، آمناً في سربه، عنده قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا».

حكم استعمال الدواء المشتمل على شيء من نجس العين

كالخنزير وله بديل أقل منه فائدة (كالهيبارين الجديد)*

تقديم

الإسلام الحنيف الخالد يجمع بين الأصالة والمعاصرة، وبين الالتزام بتعاليمه العامة وبين الواقعية أو السماحة، فهو يراعي ظروف الحياة وأوضاع التطور، ويقدِّر ما يقدمه العلم والاكتشاف العلمي للبشرية من أجل الحفاظ على البنية أو الصحة الإنسانية، ومراعاة الظروف الاجتماعية وتطوراتها لعلاج الأمراض، والتخلص من ظاهرة الألم بقدر الإمكان.

لذا كان الأصل العام هو التمسك بنصوص الشريعة العامة، مع الأخذ أحياناً بالأحكام الاستثنائية أو الاضطرارية ضمن ضوابط الضرورة المقررة

---

* بحث مقدم للدورة السابع عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي المنعقدة في مكة المكرمة في الفترة من ١٩ - ٢٤/ ١٠/ ١٤٢٤ هـ الذي يوافقه ١٣ - ١٨/ ١٢/ ٢٠٠٣م.

شرعاً والمأذون بها في خمس آيات؛ من سورة البقرة ١٧٣، والمائدة ٣، والأنعام ١١٩، و ١٤٥، والنحل ١١٥.

ونص الآية الأولى على سبيل المثال: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ٢/ ١٧٣].

وهذا الاتجاه ينطبق على مقتضيات التوسع العلمي في مجال الصناعات الغذائية والدوائية، في المصانع الغربية الضخمة وأمثالها، بالاعتماد على التركيبات الكيميائية، وإضافة بعض المحرَّمات إليها في شرعنا من النجاسات المختلفة أو المحظور تناولها، ومنها الكحول والخمور وشحوم الخنازير، وقد تتعين هذه الأدوية فلا يوجد لها بديل، وقد يتوافر بديل مساوٍ لها في المنفعة أو أقل منها فائدة، مثل دواء الهيبارين المشتمل على شيء من نجس العين باستخدام أمعاء الخنزير مصدراً رئيساً لتحضير هذا الدواء، وهو تحضير الهيبارينات العادية، ثم تحويلها بتأثير التحطيم الجزئي إلى هيبارينات ذات وزن جزيئي منخفض وهو الهيبارينات الجديدة، لعلاج الخثرات الدموية وجراحة الأوعية الدموية، والوقاية من التخثر في الأوردة العميقة، وعلاج آفات القلب الإكليلية والذبحة الصدرية غير المستقرة، واحتشاء عضلة القلب الحادّ، واستطبابات كثيرة أخرى.

فما الحكم الفقهي لاستخدام الهيبارين الجديد ونحوه؟

خطة البحث

الجواب عن الحكم الشرعي لهذا الدواء ونحوه يتطلب ما يأتي:

- التزام أحكام الضرورة الشرعية في تناول الدواء المشوب بمحرَّم شرعاً.

- بيان معنى الاستحالة وضوابطها الشرعية.
- توصيف مدى الحاجة إلى إدخال بعض الأطعمة المحرمة في شرعنا في المنتجات الغذائية والدوائية.
- حكم الاستحالة وبيان آراء الفقهاء الثمانية في المسائل المتفق عليها والمختلف فيها.
- القواعد المتعلقة باستحالة النجاسة في رأي المجيزين لها.
- إباحة تناول بعض الأغذية والأدوية الناتجة عن الاستحالة الكاملة، أو عدم الاستحالة للضرورة.
- استهلاك المادة بغيرها بحيث تصير كالهالكة كاختلاط الخمر في ماء أو مائع.

التزام أحكام الضرورة الشرعية في تناول الدواء المشوب بمحرَّم شرعاً:

الحكم الشرعي العام هو الواجب تطبيقه بصفة عامة في الأحوال العادية، فهو بمثابة «العزيمة» وهي الأحكام الكلية المشروعة ابتداء لتكون قانوناً عاماً لكل المكلفين في جميع الأحوال كأحكام العبادات الأساسية، وقواعد المعاملات الأساسية، وأحكام الحدود والقصاص.

ولا يلجأ إلى الرخصة أو الأحكام الاستثنائية إلا في أحوال خاصة لا دائمة ولا عامة، لأن الرخصة هي: الأحكام التي شرعها الله تعالى بناء على أعذار العباد، رعاية لحاجتهم، مع بقاء السبب الموجب للحكم الأصلي، مثل رخص السفر والمرض وأكل المضطر أو شرب العطشان، ما هو محرَّم شرعاً عند ضرورة إنقاذ الحياة من الموت أو الهلاك جوعاً أو

عطشاً، ولا بديل من الحلال في ظرف معين كالوجود في الصحراء أو غصة الطعام، وقد تكون الحاجة مثل الضرورة، علماً بأن الضرورة أشد باعثاً أو دافعاً من الحاجة، لأن الضرورة يترتب على مخالفتها احتمال الوقوع في خطر الهلاك، وأما الحاجة فيترتب على مخالفتها الوقوع في المشقة.

فمن قواعد الضرورة ما يأتي(١):

١- أن يقتصر الشخص فيما يباح تناوله للضرورة في رأي جمهور الفقهاء على الحد الأدنى أو القدر اللازم لدفع الضرر، لأن إباحة الحرام ضرورة و «الضرورة تقدر بقدرها» ومثلها «الحاجة تقدر بقدرها».

٢- أن يصف الحرام - في حالة ضرورة الدواء - طبيب مسلم عدل ثقة في دينه وعلمه، وبشرط ألا يوجد بديل آخر من الأدوية المباحة شرعاً، يقوم مقام الحرام، ويحقق الشفاء المطلوب، تطبيقاً للحكم الشرعي وهو: أن يكون ارتكاب الحرام متعيناً لا مفرَّ منه.

٣- يحلُّ للمضطر أو المحتاج تناول أي شيء من الحرام، سواء كان ذلك للغذاء أو الدواء، دفعاً للضرر، وحفظاً للصحة، وصوناً عن الهلاك، إذا كان الجوع الذي لا يجد معه الجائع شيئاً يسدُّ رمقه إلا المحرَّم(٢)، أو كان المرض لا علاج له إلا الدواء المخلوط بحرام، لأن الضرورة ومثلها الحاجة المتعينة تبيح تناول شيء من جميع المحرمات والمطعومات والأشربة، لعموم الآية الكريمة: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ٦/ ١١٩] يوضح ذلك ما قاله ابن رشد «الحفيد»:

---

(١) نظرية الضرورة الشرعية للباحث، ص ٦٧ وما بعدها، ٧٠ وما بعدها، الطبعة الرابعة بدار الفكر بدمشق عام ١٤١٨ هـ/ ١٩٩٧ م.

(٢) تفسير المنار للسيد رشيد رضا ٦/ ١٦٨، مطبعة المنار، ١٣٤٦.

إذا لم يجد المضطر شيئاً حلالاً يتغذى به، جاز له استعمال المحرمات في حال الاضطرار، ولا خلاف في ضرورة التغذي[١].

أي وضرورة التداوي حفاظاً على النفس كضرورة الغذاء تماماً، ومن المعلوم في القواعد الشرعية الكلية: «الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة» (م ٣٢ من المجلة) والمراد بالخصوص: ما تحتاجه فئة أو طائفة معينة كأهل حرفة أو صناعة.

التداوي بالخمر على طبيعتها من غير استحالة (تحوُّل):

هذا مثال واضح يبين مدى مشروعية التداوي بالحرام، ومن أهم الأمثلة: الخمر والخنزير، فعلى الرغم مما قرره أئمة المذاهب الأربعة وغيرهم من تحريم الانتفاع بالخمر للمداواة وغيرها، كاستخدامها في دهن أو طعام أو بلّ طين، عملاً بالحديث النبوي: «إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرَّم عليكم»[٢]. فإن فقهاء الحنفية قالوا: يجوز التداوي بالمحرَّم إن علم يقيناً أن فيه شفاء، ولا يقوم غيره مقامه، أما بالظن فلا يجوز، وقول الطبيب الواحد لا يحصل به العلم (أي اليقين) ولحم الخنزير لا يرخص التداوي به، وإن تعين، ويرخص شرب الخمر للعطشان، وأكل الميتة في المجاعة إذا تحقق الهلاك، ولا بأس بشرب ما يذهب بالعقل، فيقطع الأكِلة[٣] ونحوه[٤].

وقيَّد الشافعي حرمة التداوي بالخمر بما إذا كانت صرفاً غير ممزوجة بشيء آخر تستهلك فيه، أما الترياق المعجون بها مما تستهلك فيه فيجوز

(١) بداية المجتهد، محمد بن رشد القرطبي: ١/ ٤٦١، مطبعة الاستقامة بالقاهرة، ١٣١٧ هـ/ ١٩٥٢ م.
(٢) أخرجه البخاري عن ابن مسعود رضي الله عنه.
(٣) داء في العضو يأتكل منه، أي في العمليات الجراحية.
(٤) الهدية العلائية للعلامة الشيخ علاء الدين عابدين، ص ٢٥١، الطبعة الثالثة.

التداوي به عند فقد ما يقوم به، مما يحصل به التداوي من الطاهرات، كالتداوي بنجس كلحم حيَّة وبول، وكذا يجوز التداوي بما ذكر لتعجيل شفاء بشرط إخبار طبيب مسلم عدل بذلك أو معرفته للتداوي به، وبشرط أن يكون القدر المستعمل قليلاً لا يسكر(١).

وقال العز بن عبد السلام: جاز التداوي بالنجاسات إذا لم يجد طاهراً يقوم مقامها، لأن مصلحة العافية والسلامة أكمل من مصلحة اجتناب النجاسة، ولا يجوز التداوي بالخمر على الأصح إلا إذا علم أن الشفاء يحصل بها، ولم يجد دواء غيرها(٢).

وأجاز الحنابلة شرب الخمر لعطش إذا كانت ممزوجة بما يروي من العطش، فإن شربها صرفاً أو ممزوجة بشيء يسير لا يروي من العطش، لم يبح له ذلك، وعليه عقوبة الحدّ المقررة(٣).

وأباح الشيعة الإمامية استعمال الخمر للضرورة مطلقاً، وللدواء كالترياق والاكتحال، لعموم الآية الدالة على جواز تناول المضطر إليه(٤).

وقرر جماعة من الزيدية الحكم بقولهم: الأقرب جواز التداوي بالخمر، حيث خشي المريض التلف، أو تلف عضو منه، وقطع بحصول البرء بذلك، إذ هو حينئذ كمن غصَّ بلقمة، فإن لم يقطع بالشفاء لم يجز، إذ الخبر يقتضي أن لا شفاء به، فيبطل ظن حصول الشفاء(٥).

---

(١) مغني المحتاج للشربيني محمد الخطيب ٤/ ١٨٨، مطبعة البابي الحلبي بمصر ١٣٥٢ هـ/ ١٩٣٣ م.

(٢) قواعد الأحكام، شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام، مطبعة الاستقامة بالقاهرة.

(٣) المغني لابن قدامة ٨/ ٣٠٨، ٦٠٥

(٤) الروضة البهية، زين الدين العاملي ٢/ ٢٩٠، دار الكتاب العربي بمصر.

(٥) البحر الزخار، أحمد بن يحيى بن المرتضى: ٤/ ٣٥١، الطبعة الأولى بمصر، ١٩٤٨م.

وقال جماعة من المالكية: من اضطر إلى خمر: فإن كان بإكراه، شُرب بلا خلاف، وإن كان لجوع أو عطش فلا يشرب، وبه قال مالك في العتبية وقال: لا يزيده الخمر إلا عطشاً، وحجته أن الله تعالى حرَّم الخمر مطلقاً، وحرَّم الميتة بشرط عدم الضرورة. وقال أبو بكر الأبهري: إن ردت الخمر عنه جوعاً أو عطشاً، شربها، وقد قال الله تعالى في الخنزير: إنه ﴿رِجْسٌ﴾ فتدخُل في إباحة الخنزير للضرورة بالمعنى الجلي الذي هو أقوى من القياس، ولا بد أن تروي ولو ساعة، وتردّ الجوع ولو مدة. فإن غصَّ الآكل بلقمة فهل يسيغها بخمر أو لا؟ قيل: لا يسيغها بالخمر مخافة أن يدعي ذلك، وقال ابن حبيب من المالكية: يسيغها لأنها حالة ضرورة[١].

وأبان ابن العربي الرأي الراجح في الانتفاع بالخمر عند المالكية، فقال[٢]: والصحيح أنه سبحانه حرَّم الميتة والدم ولحم الخنزير أعياناً مخصوصة، في أوقات مخصوصة، ثم دخل التخصيص بالدليل في بعض الأعيان، وتطرق التخصيص بالنص إلى بعض الأوقات والأحوال، فقال الله تعالى: ﴿اَضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ [البقرة: ٢/ ١٧٣] فرفعت الضرورة التحريم، ودخل التخصيص أيضاً بحال الضرورة إلى حال تحريم الخمر لوجهين:

أحدهما - حملاً على هذا بالدليل، كما تقدم من أنه محرم، فأباحته الضرورة كالميتة.

والثاني - أن من يقول: إن تحريم الخمر لا يحل بالضرورة، ذكر

(١) تفسير القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري ٢/ ٢٢٨، مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٦٩ / ١٩٥٠

(٢) أحكام القرآن لأبي بكر ١/ ٥٦ وما بعدها، مطبعة البابي الحلبي بمصر ١٣٧٦ / ١٩٥٧

أنها لا تزيده إلا عطشاً، ولا تدفع عنه شبعاً، فإن صح ما ذكره كانت حراماً، وإن لم يصح - وهو الظاهر - أباحتها الضرورة كسائر المحرَّمات.

وأما الغاصّ بلقمة: فإنه يجوز له فيما بينه الله تعالى، أما فيما بيننا فإن شهدناه، فلا يخفى بقرائن الحال صورة الغصة من غيرها، فيصدق إذا ظهر ذلك، وإن لم يظهر حَدَدْناه[١] ظاهراً، وسلم من العقوبة عند الله تعالى باطناً.

وقال القرطبي بعد أن ذكر آراء العلماء في التداوي بالخمر: إن الأحاديث التي تمنع التداوي بالخمر، يحتمل أن تقيد بحال الاضطرار، فإنه يجوز التداوي بالسم ولا يجوز شربه[٢].

يتبين من هذه النقول في المذاهب المختلفة أن استعمال الكحول[٣] ومشتقاته على الطبيعة من غير استعماله في الأدوية جائز للضرورة عند أكثر العلماء، لأنه لا بد منه لإذابة الدواء. وإذا كان السُّكر اضطرارياً كما في حالة العلاج الطبي أو حال الخطأ في تناول شيء كعصير فاكهة، فلا عقاب شرعاً على السكران. أما في حالة السكر الاختياري، فيعاقب السكران على كل الجرائم التي يرتكبها. وفي كل الأحوال يسأل السكران مدنياً بدفع التعويض عما ارتكبه في أثناء سكره، سواء أكان ضرورياً أم اختيارياً.

---

(١) أي أقمنا عليه عقوبة الحد.
(٢) تفسير القرطبي، المرجع السابق ٢/ ٢٣١
(٣) هذا هو الكحول الأثيلي المستخرج من الغاز الطبيعي (غاز البترول) أو غيره، وليس من الخمر.

بيان معنى الاستحالة وضوابطها الشرعية

لكلمة الاستحالة في اللغة العربية معنيان[١]:

الأول - عدم الإمكان، فيقال: هذا شيء مستحيل أي باطل غير ممكن الوقوع، وليس له هنا مناسبة، لتعلقه بالمنطق والفلسفة في تقسيم الأشياء إلى جائز (ممكن) ومستحيل، وواجب.

والثاني - تغير الشيء عن طبعه ووصفه، أي تغير الذات والصفات والاسم، وهذا المعنى هو المتعلق بهذا البحث، وهو واضح في بيان تبدل حقيقة الشيء وصورته النوعية إلى شيء آخر أو نوع آخر.

والمراد بالاستحالة في الاصطلاح الفقهي هنا هو ذات المعنى اللغوي، أي تحول الشيء وتغيره عن وصفه، ويعبر الفقهاء عنه بمناسبة استحالة الأعيان النجسة كالعذِرة والخمر والخنزير، فإنها قد تتحول عن أعيانها أو ذواتها وتتغير أوصافها بالتخليل أو الاحتراق أو الوقوع في شيء طاهر، كالخنزير الذي يقع في الملاحة، فيصير ملحاً.

وقد ذكر العلامة ابن عابدين الحنفي نيفاً وثلاثين مطهراً، منها انقلاب حقيقة الأعيان بانتفاء بعض أجزاء مفهومها أو كلها، كانقلاب الخنزير ملحاً، وجعل الزيت المتنجس صابوناً، وتخلل الخمر بنفسها أو تخليلها بواسطة أو بإلقاء شيء فيها، قال الكمال بن الهمام في فتح القدير: ولو صب ماء في خمر أو بالعكس، ثم صار خلاً طهر في الصحيح[٢].

---

(١) المصباح المنير، للعلامة أحمد المقري الفيومي ١/١٠٧ - ١٠٨ مادة: حول، دار الطباعة الميمونة ١٢٩٣، ولسان العرب ١٤/١٩٧

(٢) حاشية ابن عابدين (ردّ المحتار) ١/ ٢٩٠ وما بعدها، ط. دار الطباعة العامرة ١٣٠٧، البحر الرائق شرح كنز الدقائق ١/٢٣٩، مطبعة البابي الحلبي، ١٣٣٤

وهذا المعنى ينطبق أيضاً على التفاعلات الكيميائية التي تحوِّل المادة إلى مركب آخر، فهي استحالة العين إلى عين أخرى[١].

وتكون ضوابط الاستحالة ما يأتي:

١- تغير حقيقة الشيء وتحوله إلى مادة أخرى مغايرة للأصل في الاسم أو الذات، والخصائص أو الصفات.

٢- لم يبق لأصل الشيء وجود مادي بطبيعته، وإنما تحولت أجزاؤه وتغيرت صفاته، والتغير مطهر عند محمد بن الحسن من الحنفية خلافاً لأبي يوسف، والعلة هي التغيير وانقلاب حقيقة الشيء، كتغير الخمر وصيرورتها خلاً، وصيرورة العذِرة رماداً، وتحول الزيت النجس إلى صابون، فهو انقلاب حقيقة إلى حقيقة أخرى، وهو المفتى به عند الحنفية لعموم البلوى، واختاره أكثر المشايخ خلافاً لأبي يوسف، كما قال ابن عابدين[٢] وأضاف قائلاً:

ومقتضاه: عدم اختصاص ذلك الحكم بالصابون الذي صنع من زيت نجس، فيدخل فيه كل ما كان فيه تغير وانقلاب حقيقة، وكان فيه بلوى عامة، فيقال كذلك في الدبس المطبوخ إذا كان زبيبه متنجساً، ولا سيما أن الفأر يدخله، فيبول ويبعر فيه وقد يموت فيه.

وقد بحث كذلك بعض شيوخ مشايخنا فقال: وعلى هذا إذا تنجس السمسم ثم صار طحينة يطهر، خصوصاً وقد عمت به البلوى، وقاسه على ما إذا وقع عصفور في بئر، حتى صار طيناً، لا يلزم إخراجه لاستحالته.

---

(١) بحث الدكتور نزيه حماد وعنوانه: المواد المحرَّمة والنجسة في الغذاء والدواء بين النظرية والتطبيق: ص ٨، ط. ١٤١٦ هـ / ١٩٩٦م.
(٢) المرجع والمكان السابق.

فكل ذلك انقلاب حقيقة إلى حقيقة أخرى، لا مجرد انقلاب وصف، أي إن الذات تغيرت، وإن استحالت من شيء آخر.

توصيف مدى الحاجة إلى إدخال بعض الأطعمة المحرمة في شرعنا في المنتجات الغذائية والدوائية:

لجأت بعض المصانع الغذائية في الشرق والغرب لاستخدام بعض المواد المحرمة أو النجسة في شرعنا في صناعة أنواع مختلفة من المواد الغذائية والمستحضرات الدوائية، ومن أمثلة هذه المواد المحرمة أو النجسة ما يأتي:

١- الاعتماد على لحم الخنزير وشحمه وجلده، وبعض دهون الحيوانات الميتة وعظامها الرخيصة الكلفة في الأطعمة المعلبة والجيلاتين والأجبان (بالمنفحة) والمربيات والعلكة والكراميل، والأسماك والدهون الحيوانية، والخبز والكعك والبسكويت والشكولاته والفطائر والشوربة، سواء في أمريكا أو أوروبة.

٢- استخدام جلد الخنزير في تصنيع الصابون والمنظفات والغليسرين والحلويات كالتوفي والآيس كريم وفي الصناعات الدوائية الطبية، والمستحضرات الإنزيمية العلاجية، والهرمونات المستخلصة من الخنزير.

٣- الاعتماد على شحم الخنزير ولحمه في تحضير الإنسولين لمعالجة مرضى السكري، واستخراج الببسين من الميتة أو من الخنزير.

٤- دخول الكحول في بعض الأدوية ولا سيما أدوية السعال.

٥- استعمال الدم وبقايا اللحوم والعظام من الخنزير وغيره من الميتان في إنتاج أعلاف الدواجن وغيرها.

٦- تصنيع الدم الناتج من الحيوانات المذبوحة في معلّبات مأكولة.

٧- تستورد أمريكا الآن أشعار الآدميين من الهند لإدخال البروتين المستخرج منها في دقيق (طحين) الخبز الأبيض.

٨- سقاية النباتات وتغذيتها بالنجاسات كالأرواث والدماء والمياه الملوثة وما فيها من سموم وأضرار، تخل بتوازن التربة وتسمم النبات وتمرضه.

وذلك كله بحجة زيادة الإنتاج وتوفير الغذاء للجائعين، وتحقيق أنواع الترف، مع الربح السريع، وقلة التكاليف، وغير ذلك من الدوافع غير الإنسانية في الواقع.

هذه الطفرة بالاعتماد على ما هو محرم في شرعنا، هل يعدُّ ذلك مجرد تجزئة لهذه المواد، أو أنه يحدث بالفعل تفاعل كيماوي يغيِّر حقيقة المواد ويحوِّلها إلى مواد أخرى؟ وبالتالي يمكن انطباق صفة الاستحالة الشرعية التي ذكرها فقهاء الحنفية ومن وافقهم، لا بد في الإجابة عن هذا من التأكد السريع والجاد من أهل الخبرة وتحليل المخابر للمادة.

فإذا كانت العملية مجرد تفكيك التركيب وتجزئة المادة الأصلية وبقاء التركيب السابق في وضعه الطبيعي، فلا يعد هذا استحالة، لأن مجرد التحلل الجزئي لروابط المادة وتغيرها من شحم خنزير إلى جيلاتين أو شيكولاته لا يسوغ الإباحة. وأما إذا تغير التركيب الأساسي للمادة الأصلية، فيمكن القول بالإباحة بعد التخلص من المواد الشائبة.

وينبغي المبادرة إلى القول: إن مجرد الطبخ مع مادة أخرى، أو تحليل جزيئات الدهون إلى مكوناتها، لا يعد مسوغاً للقول بالإباحة، وإنما لا بد من تغير التركيب الكيماوي للدهون، فدهن الخنزير المكرر

مثلاً يبقى محتفظاً برائحة خاصة تظهر عند تسخينه دون تنقيته من الأحماض الدهنية ودون تغيير التركيب الخاص بهذا الدهن الحرام في ذاته أو عينه، وحينئذ لا يباح هذا الدهن، حتى وإن اتخذ شكلاً أو صفة أخرى، مع بقاء تركيب المادة الأصلي.

وبعبارة أخرى: هل يقبل عقلاً وشرعاً القول بإباحة شحم الخنزير ولحمه إذا تحول إلى شيكولاته ونحوها مثلاً؟ علماً بأن هذا التحول مجرد إضافة مواد أخرى إلى الشحم أو اللحم، فتجعل له طعماً جديداً أو مذاقاً جديداً، كإضافة المقبِّلات أو البهارات والفلفل إلى الطعام، فيجعل له شهية وقبولاً، أي إن تغير الصفات من غير تغير الطبيعة والذات لا يجيز تناول هذا الشيء المتغير شكلاً، إلا إذا كانت هناك ضرورة علاجية بضوابطها المقررة والمعروفة شرعاً، كما أوضحت سابقاً.

حكم الاستحالة شرعاً في المذاهب الثمانية

تغيّر حقيقة الشيء أو ذاته مع تغيّر صفاته وخصائصه هو الاستحالة كما تبين سابقاً، والموضوع يتناول ما هو متفق عليه بالنصوص الشرعية، أو مختلف فيه، لكن بعضه راجح الدليل، وبعضه الآخر ضعيف الدليل، مع الاتفاق على نجاسة الخمر والخنزير والميتة وغيرها من المضار والمؤذيات، والمنصوص عليه يتناول مسألتين:

المسألة الأولى - تحوُّل الخمر إلى خل بطريق ذاتي دون مخلِّل.

المسألة الثانية - تحوُّل الخمر إلى خل بالعلاج أو بمخلِّل خارجي.

وغير المنصوص عليه مختلف فيه.

أما المسألة الأولى وهي تحول الخمر إلى خل بطريق ذاتي دون مخلل:

فإن الفقهاء اتفقوا[١] على أن الخمر إذا تخللت بنفسها دون مخلل خارجي ولو بالنقل من الظل إلى الشمس أو على العكس، فإنها تطهر ويحل أكلها واستعمالها، للنصوص الشرعية في السنة النبوية المقررة ذلك، ومنها:

- ما روي عن عائشة وجابر بن عبد الله رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «نِعْمَ الأُدْم الخلّ» أو «نِعْمَ الإدام الخلّ»[٢]، وهذا صحيح بالاتفاق.

وحديث جابر عن النبي ﷺ قال: «خير خلِّكم خلّ خمركم»[٣] وهو ليس بالقوي، كما قال البيهقي في المعرفة.

لكن قيد الحنابلة حالة النقل من مكان إلى آخر بما لم يكن هناك قصد التخليل، فإن قصد تخليلها بنقلها لم تطهر، لأنه يحرم تخليلها، فلا تترتب عليه الطهارة.

وأما المسألة الثانية وهي تحوُّل الخمر إلى خل بمخلِّل خارجي:

---

(١) البدائع للكاساني ١/ ٨٣ - ٨٧، الطبعة الأولى بالقاهرة ١٣٢٨، فتح القدير ١/ ١٣٣ - ١٣٨، مطبعة مصطفى محمد بالقاهرة، الشرح الكبير للدردير ١/ ٥٦، ٥٩، المطبعة الأزهرية ١٣٠٩، بداية المجتهد لابن رشد، مطبعة الاستقامة ١٣٧١، مغني المحتاج للشربيني الخطيب ١/ ٨١، مطبعة البابي الحلبي بمصر ١٣٥٢ / ١٩٣٣، المهذب لأبي إسحاق الشيرازي، مطبعة البابي الحلبي، المغني لابن قدامة المقدسي ٨/ ٣١٩، دار المنار، الطبعة الثالثة، ١٣٦٧، كشاف القناع، منصور بن يونس البهوتي ١/ ٢١٤ وما بعدها، مطبعة أنصار السنة ١٣٦٦ / ١٩٤٧

(٢) جامع الأصول لابن الأثير الجزري رقم (٥٥٦٤) ورقم (٥٥٦٦) ٨/ ٢٩٦ - ٢٩٨ الطبعة الأولى، مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة ١٣٧١ / ١٩٥٢م، حديث عائشة رواه مسلم والترمذي، وحديث جابر رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنَّسائي.

(٣) رواه البيهقي عن المغيرة بن زياد، عن أبي الزبير، عن جابر رضي الله عنه (نصب الراية للحافظ أبي عبد الله بن يوسف الزيلعي (٤/ ٣١١) الطبعة الأولى، دار المأمون بشبرا، مصر ١٣٥٧/ ١٩٣٨.

وهي أن يتم التخليل بشيء من البصل أو الخبز الحار أو الخميرة أو نحو ذلك، ففيها اتجاهان للفقهاء:

١- اتجاه الحنفية والمالكية والشيعة والإمامية والظاهرية[١] وغيرهم: أنها تطهر بالتخليل ويجوز استعمالها، للحديث السابق: «خير خلكم خل خمركم». دلَّ على أن خير الخل هو خل الخمر مطلقاً، بواسطة أم بغير واسطة، ويؤكده عمل بعض الصحابة كعلي وابن عمر رضي الله عنهما، حيث كانا يأكلان خل الخمر، وقياساً على طهارة الجلد بالدباغ عند من يجيزه، ولزوال النجاسة والشدة المسكرة منها دون ترك أي أثر.

٢- اتجاه الشافعية والحنابلة والزيدية[٢]: أن الخمر لا تطهر بالتخليل، لكن إذا تخللت بنفسها طهرت، مستدلين بما روي عن أنس بن مالك أن النبي ﷺ سئل عن الخمر تتخذ خلاً؟ فقال: «لا»[٣]، ولأن ما ألقي فيها ينجس، ولا يطهر بعده أبداً لا بغسل ولا بغيره[٤]، وعن أنس أن أبا طلحة سأل النبي ﷺ عن أيتام ورثوا خمراً، قال: «أهرقها»، قال: أفلا نجعلها خلاً؟ قال: «لا»[٥]، والصحابة أراقوا الخمر حين نزلت آية التحريم، كما ورد في الصحيح، فلو جاز التخليل لنبَّه عليه النبي ﷺ كما نبَّه في الشاة الميتة على دباغها[٦].

---

(١) الدر المختار ورد المحتار ١/ ٢٨٤، ٣٠٢، الشرح الصغير للدردير ١/٤٦، دار المعارف بمصر، ١٣٩٢ - العروة الوثقى للسيد محمد كاظم الطباطبائي ١/ ٤٤ وما بعدها، ٢/ ٤٥١ بيروت ١٤١٠ / ١٩٩٠، المحلى لابن حزم ١١/ ٣٧٣، طبع منير الدمشقي ، القاهرة، ١٣٥٢ .

(٢) مغني المحتاج ١/ ٨١، المغني ٨/ ٣١٩ - ٣٢٠، البحر الزخار، أحمد بن يحيى المرتضى ١/ ١٠ - ١١، دار الحكمة اليمانية، صنعاء الطبعة الأولى ١٣٦٦ / ١٩٤٧

(٣) رواه مسلم رقم (١٩٨٣ / ٣/ ١٥٧٣).

(٤) شرح مسلم للنووي ١٣/ ١٥٢، مطبعة محمود توفيق بالقاهرة.

(٥) رواه أحمد وأبو داود (نصب الراية للزيلعي ٤/ ٣١١).

(٦) تفسير القرطبي ٦/ ٢٨٨، الطبعة الأولى، دار الكتب المصرية ١٣٦٩ / ١٩٥٠

وقال عمر رضي الله عنه على المنبر: لا يحل خل خمر أفسدت حتى يكون الله هو الذي تولى إفسادها(١).

وهناك أحاديث ثلاثة أخرى في معناها عن أنس (عند أحمد ومسلم وأبي داود والترمذي وصححه) وعن أبي سعيد الخدري عند أحمد، وعن أنس أيضاً عند أحمد والدارقطني، قال الشوكاني بعد إيراد الأحاديث الأربعة (ثلاثة عن أنس، والرابع عن الخدري): فيه دليل للجمهور على أنه لا يجوز تخليل الخمر، ولا تطهر بالتخليل، أي إذا خلَّلها بوضع شيء فيها(٢).

آراء العلماء في حكم الاستحالة في غير المنصوص عليه: كصيرورة دم الغزال مسكاً، والميتة ملحاً، والكلب إذا وقع في ملاحة، والروث إذا صار بالإحراق رماداً، والزيت المتنجس بجعله صابوناً، وطين البالوعة إذا جفَّ وذهب أثره، والنجاسة إذا دفنت في الأرض وذهب أثرها:

اختلف الفقهاء على اتجاهين في حكم الاستحالة في غير المنصوص عليه شرعاً بين موسع ومضيق:

١- الاتجاه الأول - للجمهور (الحنفية والمالكية والشيعة الإمامية والظاهرية، والزيدية في الظاهر، وابن تيمية وابن القيم، والشوكاني وصديق خان)(٣): الاستحالة مطهرة.

---

(١) المغني، المرجع والمكان السابقين.

(٢) منتقى الأخبار مع نيل الأوطار ٨/ ١٨٨، المطبعة العثمانية المصرية، ١٣٥٨

(٣) الدر المختار ورد المحتار ١/ ٢٩٠ - ٢٩١، الفتاوى الهندية لجماعة من علماء الهند ١/ ٤١ - ٤٢، المطبعة الأميرية - بولاق، الشرح الكبير ١/ ٥٠، المنتقى على الموطأ للباجي الأندلسي ٣/ ١٥٣ وما بعدها، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة بمصر، ١٣٣١، كتاب الخلاف لأبي جعفر الطوسي ١/ ٤٩٩ - ٥٠٠، مؤسسة النشر الإسلامي، طهران، المحلى لابن حزم الظاهري ١/ ١٣٧ - ١٣٨، مطبعة الإمام بمصر، مجموع الفتاوى ٢١/ ٣٣، ٥١٧، مكتبة المعارف، الرباط، =

٢- الاتجاه الثاني - للشافعية والحنابلة: الاستحالة لا تطهر النجاسات. وعند الإباضية قولان: أحدهما - أن النجس إذا صار جمراً أو رماداً فإنه يطهر بالاحتراق. والثاني - أنه لا يصير طاهراً به، فهو ذات واحدة تغير لونها، أما ما تنجس (أي أصابته نجاسة من غيره) فإنه يطهر بالاحتراق، فيكون جمره ورماده ولهبه طاهراً، لأن ما تنجس بغيره تزول نجاسته بمزيل كالنار، أي إنهم كأصحاب الاتجاه الأول في المتنجس دون النجس، والراجح عندهم أن غبار النجس لا يطهر بالإحراق، لأن غبرة الشيء جزء لطيف منه، أما دخانه فقد قالوا بطهارته، لأنه لا توجد فيه ذات النجس ولا طعمه، ولا لونه، ولا رائحة يحكم عليه بالنجاسة بها، أما المتنجس بغيره فلا خلاف عندهم في طهارة غباره ورماده وجمره ودخانه.

الأدلة

استدل أصحاب الاتجاه الأول بما يأتي:

١- الحكم بالنص الشرعي بطهارة الخمر إذا انقلبت خلاً، وحلّ تناولها.

٢- الحكم بالنص أيضاً بطهارة جلود الميتة إذا دبغت، لعموم قوله ﷺ: «أيما إهاب دُبغ فقد طهر»[1].

٣- الأصل في الأعيان الطهارة والإباحة، سواء في أصل نشأتها، أم بعد انقلابها من النجاسة إلى الطهارة، لقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢/ ٢٩].

= السيل الجرار ١/ ٥٢، إعلام الموقعين لابن قيم ١/ ٣٩٤، الطبعة الأولى ١٣٧٤/ ١٩٥٥، الروضة الندية، صديق حسن خان: ١/ ٢٤ الطباعة المنيرية بمصر.

(١) رواه الترمذي ١/ ٢٢١، والنَّسائي ٢/ ١٩١، والبيهقي في سننه ١/ ١٦.

قال ابن تيمية[١]: الصواب أنه متى علم أن النجاسة قد استحالت فالماء طاهر، سواء كان قليلاً أو كثيراً، وكذلك في المائعات كلها، وذلك لأن الله تعالى أباح الطيبات وحرم الخبائث، والخبيث متميز عن الطيب بصفاته، فإذا كانت صفات الماء وغيره صفات الطيب دون الخبيث، وجب دخوله في الحلال دون الحرام.

ثم قال: ومما يبين القول بطهورية الماء إذا استحالت النجاسة: أنه لو وقع خمر في ماء واستحالت، ثم شربها شارب، لم يكن شارباً للخمر، ولم يجب عليه حدّ الخمر، إذا لم يبق شيء من طعمها ولونها وريحها، ولو صبَّ لبن امرأة في ماء واستحال، حتى لم يبق له أثر، وشرب طفل ذلك الماء، لم يصر ابنها في الرضاعة بذلك.

وجاء في الفتاوى الهندية[٢]: إذا حرِّق رأس الشاة ملطخاً بالدم يحكم بطهارته، والطين النجس إذا جعل منه الكوز والقِدْر، فطبخ يكون طاهراً، وكذا اللبن إذا لبِّن بالماء النجس وأحرق، والدباغ يطهر الجلود النجسة، لأن الدباغ تطهير للجلود كلها إلا جلد الإنسان والخنزير.

وقال الدردير في الشرح الكبير[٣]: من الطاهر لبن الآدمي ولو كافراً، لاستحالته إلى صلاح.

وقال ابن حزم الظاهري[٤]: إذا استحالت صفات عين النجس أو الحرام، فبطل عنه الاسم الذي به ورد ذلك الحكم فيه، وانتقل إلى اسم آخر، وارد على حلال طاهر، فليس هو ذلك النجس ولا الحرام، بل قد صار شيئاً آخر ذا حكم آخر.

---

(١) مجموع الفتاوى ٢١/ ٣٢ - ٣٣

(٢) المرجع والمكان السابقين ١/ ٤١ وما بعدهما.

(٣) ١/ ٥٠

(٤) المحلى ١/ ١٣٧ وما بعهدها.

وقال صاحب دليل العروة الوثقى الشيخ حسين الحلي[١]: الاستحالة وهي تبدل حقيقة الشيء وصورته النوعية إلى صورة أخرى، فإنها تطهر النجس بل المتنجس كالعذرة تصير تراباً، والخشبة المتنجسة إذا صارت رماداً، والبول أو الماء المتنجس بخاراً، والكلب ملحاً، وهكذا كالنطفة تصير حيواناً، والطعام النجس جزءاً من الحيوان. وأما تبدل الأوصاف وتفرق الأجزاء فلا اعتبار بهما كالحنطة إذا صارت طحيناً أو عجيناً أو خبزاً، والحليب إذا صار جبناً.

وذكر ابن القيم[٢] أن طهارة الخمر بالاستحالة على وَفْق القياس، فإنها نجسة لوصف الخبث، فإذا زال الموجِب زال الموجَب، وهذا أصل الشريعة في مصادرها ومواردها، بل وأصل الثواب والعقاب، وعلى هذا فالقياس الصحيح تعدية ذلك إلى سائر النجاسات، وقد نبش النبيﷺ قبور المشركين من موضع مسجده، ولم ينقل التراب، وقد أخبر الله سبحانه عن اللبن أنه يخرج من بين فَرْث ودم، وقد أجمع المسلمون على أن الدابة إذا عُلِفَت بالنجاسة ثم حبست وعلفت بالطاهرات حلّ لبنها ولحمها، وكذلك الزرع والثمار إذا سقيت بالماء النجس، ثم سقيت بالطاهر، حلت، لاستحالة وصف الخبث وتبدله بالطيب.

وعكس هذا أن الطيب إذا استحال خبيثاً صار نجساً كالماء والطعام إذا استحال بَوْلاً وعذرة، فكيف أثّرت الاستحالة في انقلاب الطيب خبيثاً، ولم تؤثر في انقلاب الخبيث طيباً؟! والله تعالى يخرج الطيب من الخبيث، والخبيث من الطيب، ولا عبرة بالأصل، بل بوصف الشيء في نفسه، ومن الممتنع بقاء حكم الخبث وقد زال اسمه ووصفه، والحكم تابع للاسم، والوصف دائر معه وجوداً وعدماً،

---

(١) ٢/ ٤٤٩ وما بعدها - ٤٦١، مطبعة النجف.

(٢) إعلام الموقعين ١/ ٣٩٤

فالنصوص المتناولة لتحريم الميتة والدم ولحم الخنزير والخمر، لا تتناول الزروع والثمار والرماد والملح والتراب والخل لا لفظاً ولا معنى ولا نصاً ولا قياساً.

وقال صديق حسن خان(١): والاستحالة مطهرة، أي إذا استحال الشيء إلى شيء آخر، حتى كان ذلك الشيء الآخر مخالفاً للشيء الأول لوناً وطعماً وريحاً، كاستحالة العذرة رماداً.

وقالت الزيدية(٢): الخمر نجسة لعموم تحريمها، فإذا تخللت بنفسها، طهرت، لعدم العلاج، وقيل: لا تطهر بذلك كعلاجها، والدِّنّ والمغرفة يطهران بالاستحالة.

واستدل أصحاب الاتجاه الثاني(٣):

بأن نجاسة غير الخمر مثل الخنزير والكلب لعينها أو ذاتها، أي ملازمة لها، فلا تطهر بالاستحالة، كالكلب إذا وقع في ملاحة، فصار ملحاً، أو احترق فصار رماداً. أما الخمر إذا انقلبت خلاً بنفسها فتطهر، لأن نجاستها إنما كانت لشدتها المسكرة الحادثة لها، فوجب أن تطهر كالماء الكثير الذي تنجس بالتغير إذا زال تغيره بنفسه.

وأما المتنجس بغيره: فإن كانت النجاسة حكمية: وهي ما تُيقِن وجودها ولا يُدرك لها طعم ولا لون ولا ريح، فيطهر الشيء بإجراء الماء عليه.

وإن كانت النجاسة عينية: وهي ما لها عين ملموس، فيجب بعد زوال عينها إزالة الطعم، وإن عسر، لأن بقاءه يدل على بقاء العين، ووجب

---

(١) الروضة الندية ١/ ٢٤

(٢) البحر الزخار ١/ ١١

(٣) مغني المحتاج ١/ ٨١، ٨٥، كشاف القناع ١/ ٢١٤، مطبعة الحكومة بمكة ١٣٩٤

محاولة إزالة العين، ولا يضر بقاء لون كلون الدم أو ريح كرائحة الخمر، عسر زواله، فيطهر دفعاً للمشقة، بخلاف ما إذا سهل فيضر بقاؤه لدلالة ذلك على بقاء العين.

والخلاصة: إن دليل هؤلاء يتلخص في بقاء عين النجاسة، فلا يطهر الشيء بالاستحالة، ولا سيما الخنزير لأنه نجس العين.

قال الشافعية: لا يطهر شيء من النجاسات بالاستحالة إلا ثلاثة أشياء: الخمر مع إنائها إذا صارت خلاً بنفسها، والجلد (غير جلد الكلب والخنزير) المتنجس بالموت يطهر ظاهره وباطنه بالدبغ، وما صار حيواناً كالميتة إذا صارت دوداً لحدوث الحياة[(١)].

وقال الحنابلة: ولا تطهر نجاسة باستحالة، لأنه ﷺ «نهى عن أكل الجلاّلة وألبانها»[(٢)] لأكلها النجاسة، ولو طهرت بالاستحالة لم ينه عنه، وتطهر الخمرة بالاستحالة بأن تنقلب خلاً بنفسها، لأن نجاستها لشدتها المسكرة الحادثة لها، وقد زال ذلك من غير نجاسة خلفتها، فوجب أن تطهر، كالماء الذي تنجس بالتغير إذا زال تغيره بنفسه، ولا يلزم عليه سائر النجاسات، لكونها لا تطهر بالاستحالة، لأن نجاستها لعينها، والخمرة نجاستها لأمر زال بالانقلاب[(٣)].

يتبين مما تقدم أن أدلة القائلين بالاستحالة أقوى وأحكم من أدلة القائلين بالمنع، لوجود التغير ولم يبق وجود للنجاسة، وكل مادة نجسة إذا تغير تركيبها الكيميائي، فقد صارت عيناً أخرى، بالاسم والصفات، فيتغير الحكم من النجاسة إلى الطهارة وإباحة التناول.

---

(١) مغني المحتاج، المكان السابق، متن الحضرمية، ص ٢٣

(٢) رواه أحمد وأبو داود والترمذي، وقال: حسن غريب.

(٣) كشاف القناع، المكان السابق.

القواعد المتعلقة باستحالة النجاسة

دلت أمثلة الاستحالة على وجود شيء ملموس وهو تغير الاسم والخواص والتركيب، فيتغير الحكم، ويمكن حينئذ ضبط هذه الأمثلة وتصنيفها إلى سبعة أنواع:

١- الإحراق: فإذا أحرقت الميتة وصارت رماداً طهرت. وإذا أحرقت العذرة وصارت رماداً طهرت، وإذا استحالت عظام الميتة إلى رماد أو دخان أو بخار صارت طاهرة.

٢- التملح: إذا صار الكلب أو الخنزير ونحوهما ملحاً بعد الوقوف في ملاحة طهر.

٣- التخلل: إذا تخللت الخمر بنفسها أو بواسطة طهرت.

٤- تبدل الخَلْق: تتبدل النطفة النجسة في رأي القائلين بالنجاسة إلى علقة ثم إلى مضغة، فتطهر.

٥- تبدل العصارة أو النُّسغ: تغذي الأسمدة العضوية النباتات والثمار والزروع، وتتحول طبيعتها، فيصبح الناتج طاهراً.

٦- التترب: إذا وقع عصفور في بئر، ثم صار طيناً، طهر الماء المجاور له.

٧- التبدل الذاتي: كتبدل السمسم النجس إلى طحينة، فيطهر، وقد عمت به البلوى.

ما يترتب على نظرية الاستحالة في مجال الغذاء والدواء

إن نظرية الاستحالة، أي تحول العين النجسة بنفسها أو بواسطة، تفتح المجال أمام القول بإباحة تناول الأغذية والأدوية الحديثة المتنجسة

أو النجسة والمصنَّعة فنياً، إذا كان التحول بالتفاعل الكيمياوي، وما ينجم عنه من حدوث تغير في الخواص، لأن سبب النجاسة وهو الخبث أو تغير الطعم قد زال، والحكم يدور مع علته وجوداً أو عدماً، كما يقول علماء أصول الفقه.

وهذا يعني أن الغذاء الجديد أو الدواء الجديد الذي كانت بعض مواده الأولية نجسة أو محظورة، ثم انصهر وتفاعل مع غيره من المواد، يصبح طاهراً، ويحل الانتفاع به، لأن اسم المادة وخواصها قد تغيرت وصارت شيئاً آخر أو عيناً أخرى. ولا يصح القول بأن ذات العين النجسة ما زالت موجودة، فتلازمها النجاسة، لأنه لا ينكر وجود التغير أو التحول من شيء لآخر.

وما لم يحدث تحول، ولم يوجد دواء آخر من الحلال، جاز تعاطي الدواء عملاً بنظرية الضرورة الشرعية بضوابطها ومعاييرها وقيودها.

استهلاك المادة

الاستهلاك نوع من الاستحالة، وطرق الاستهلاك أربعة:

١- **الاستهلاك الذاتي**: هو تغير الشيء تغيراً تاماً وصيرورته شيئاً جديداً بمفرده، مثل استعمال الزيت النجس في صناعة الصابون، فيصير شيئاً آخر غير الذات الأولى اسماً وحكماً وأجزاء.

ومثل استعمال الدماء في صناعة الأعلاف للدواجن وغيرها، وتحول الدم إلى مسك حيث تكون الاستحالة تامة، لا يبقى معها أثر للأصل، وهذا تحول للنجس إلى ذات أخرى طيبة ونافعة.

٢- **الاستهلاك الفنائي للشيء مع غيره**: وهو لغة: إهلاك الشيء وإفناؤه، وشرعاً: هو تصيير الشيء هالكاً أو كالهالك مثل لبس الثوب

حتى يبلى، أو خلطه بغيره بحيث يندمج به، ويتعذر فصله أو إفراده عنه كاستهلاك السمن في الخبز، واستخلاص البروتين من شعر الآدمي واستعماله في تركيب الطحين.

وإذا استعمل النجس مع غيره من المواد الطاهرة، يصبح طاهراً، وتزول عين النجاسة، دون أن يبقى له أثر من لون أو رائحة أو طعم، فيصبح طاهراً يحل الانتفاع به، ومجاله في استعمال الأدهان والألبان والأشربة الطيبة والخبيثة في صناعة أشياء أخرى، وذلك يدخل تحت مفهوم الاستحالة بالمعنى المتقدم، فيزول الاسم الأصلي وتنعدم الأوصاف والخواص السابقة، فيتغير الحكم الشرعي، لأن الحكم يدور مع الأسماء والصفات وجوداً وعدماً.

قال ابن حزم[١]: الدم والخمر والبول وكل ما في العالم، لكل منه صفات، ما دامت فيه، فهو خمر له حكم الخمر، أو دم له حكم الدم، أو بول له حكم البول، أو غير ذلك، فإذا زالت عنه، لم تكن تلك العين خمراً ولا ماء ولا دماً ولا بولاً ولا الشيء الذي كان الاسم واقعاً من أجل تلك الصفات عليه. وإذا وقعت هذه الأشياء في الماء، فليس ذلك الجرْم الواقع بعد خمراً ولا دماً و بولاً، بل هو ماء على الحقيقة أو لبن على الحقيقة، وهكذا في كل شيء.

٣- الاستهلاك بالمكاثرة: إذا كان الشيء متنجساً ثم غلبه الماء طهر، في رأي الحنفية والمالكية، بدليل حديث بئر بُضاعة[٢]، حين ذكر للنبيﷺ أنه يلقى فيها الحِيَضُ[٣] ولُحوم الكلاب والنَّتين، فقال: «الماء طهور لا

---

(١) المحلى ١/ ١٣٧ وما بعدها.

(٢) بئر في المدينة بعرض ستة أذرع.

(٣) أي خرق الحيض الذي تمسحه المرأة بها.

ينجِّسه شيء»(١)، الحديث يدل على أن الماء لا يتنجس بوقوع شيء فيه، سواء كان قليلاً أو كثيراً، ولو تغيرت أوصافه، أو بعضها، لكنه قام الإجماع على أن الماء إذا تغير أحد أوصافه بالنجاسة خرج عن الطهورية، فكان الاحتجاج به، لا بتلك الزيادة، فلا ينجس الماء بما لاقاه، ولو كان قليلاً إلا إذا تغير، وهو مذهب مالك وجماعة، والمالكية لا حدّ للكثرة عندهم، فليس لها حد مقدر(٢).

والكثرة عند أبي حنيفة(٣): أن يكون الماء من الكثرة بحيث إذا حركه آدمي من أحد طرفيه، لم تسر الحركة إلى الطرف الثاني.

ويؤكده الاتجاه الأول حديث تطهير الأرض بالمكاثرة، وهو ما رواه الجماعة عن أبي هريرة قال: قام أعرابي فبال في المسجد، فقام إليه الناس ليقعوا به، فقال النبيﷺ: «دعوه، وأريقوا على بوله سَجْلاً من ماء أو ذَنوباً من ماء، فإنما بعثتم مُيسِّرين ولم تبعثوا معسِّرين».

والحد الفاصل عند الشافعية والحنابلة(٤) بين القليل والكثير هو القُلَّتان(٥) من قُلال هَجَر، وهو خمس قُرب، لحديث عبد الله بن عمر رضي الله عنه قال: سمعت رسول اللهﷺ، وهو يُسأل عن الماء يكون بالفلاة من الأرض وما ينوبه من السباع والدواب، فقال: «إذا كان الماء قُلَّتين لم يحمل الخبث»(٦)، وفي لفظ ابن ماجه ورواية لأحمد: «لم ينجِّسه شيء».

---

(١) رواه أحمد وأبو داود والترمذي، وقال: حديث حسن (منتقى الأخبار لابن تيمية الجد مع نيل الأوطار: ١/ ٢٨).

(٢) الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي ١/ ٣٧، ٤٣

(٣) فتح القدير ١/ ٥٥

(٤) المهذب ١/ ٥ - ٨، مغني المحتاج ١/ ٢١ وما بعدها، كشاف القناع ١/ ٣٧ - ٤٥، المغني ١/ ٢٢ - ٢٧

(٥) تقدر بـ ١٥ صفيحة (تنكة).

(٦) رواه الخمسة (أحمد وأصحاب السنن الأربعة) والشافعي وابن خزيمة وابن حبان =

ورأي الظاهرية أن الماء وبقية المائعات لا تنجس بوقوع النجاسة إلا السمن إذا وقعت فيه[١].

وبقية المائعات مثل الماء، لأنها تتعرض لوقوع النجاسات فيها، فلا نحكم بنجاستها دفعاً للحرج والمشقة، يدل عليه حديث أبي هريرة وميمونة وهو: أن النبيﷺ سئل عن الفأرة تقع في السمن، فقال: «إن كان جامداً فاطرحوها وما حولها، وكلوا الباقي، وإن كان ذائباً (أو مائعاً) فأريقوه، أو فلا تقربوه»[٢]. لكن في سنن الدارقطني عن ابن عمر قال: سئل رسول اللهﷺ عن الفأرة تقع في السمن والوَدَك (الشحم) قال: «اطرحوها وما حولها إن كان جامداً، وإن كان مائعاً فانتفعوا به ولا تأكلوا»[٣]. قال الحافظ ابن حجر: وجزم الذهبي بأن الطريقتين صحيحتان، وهذا يؤيد الحديث السابق: «الماء طهور لا ينجسه شيء».

٤- **الاستهلاك بالتصنيع**: إذا تغيرت المادة باسمها ووصفها إلى شيء جديد، بالاستحالة التامة كما تقدم، كتحول الزيت النجس إلى صابون أو شمع ونحوهما، صارت المادة الجديدة طاهرة وحلالاً تناولها. فإن لم تتغير النجاسة مثل تجزئة المادة إلى جزيئات لم تتفاعل كيمياوياً بشيء آخر، فتظل نجسة ولا يحل الانتفاع بها، لأنها أعيان نجسة.

والخلاصة: يتبين مما تقدم في الاستحالة المطهرة عند أكثر العلماء، والاستهلاك بطرقه المختلفة: أن نجاسة العين أو المادة، أياً كان سبب النجاسة فيها، ولو من أمعاء الخنزير تزول ويحكم بالطهارة ويحل الانتفاع

= والحاكم والدارقطني والبيهقي (منتقى الأخبار ١/ ٣٠).

(١) المحلى ١/ ١١٤ وما بعدها.

(٢) رواه أحمد في مسنده رقم (٦٦) وأبو داود ٣/ ٣٨٤ وسنن الدارقطني ٤/ ٢٩٢

(٣) رواه أيضاً أحمد في مسنده رقم (٦٦) وأبو داود ٣/ ٣٦٤ رقم (٣٨٤٢) والدارقطني ٤/ ٢٩٢ رقم (٨٠).

بها، كما أنه في رأي جماعة من الشافعية والحنابلة يجيزون الانتفاع بالخمر وغيرها للضرورة إذا تعين الدواء ولم يوجد بديل آخر من المباح يحقق الغاية.

وأما المسألة المبحوث عنها: وهي دواء الهيبارينات الجديدة التي مصدرها الرئيس أمعاء الخنزير، وتعتمد على مبدأ الاستحالة الكيميائية، وتختلف عن الهيبارينات العادية من حيث التركيب والخواص الكيميائية والفيزيائية والوزن الجزيئي، حيث يتم التحويل بالتحطيم الجزيئي إلى هبارينات ذات وزن جزيئي منخفض، فيجوز استعمال هذا الدواء، لأنه ذو تأثير مضاد للترومبين لإجراء القياسات المخبرية للقدرة المضادة للتخثر، وينقص عدد الحقن اليومية اللازمة فيكتفى بحقنة واحدة من الهيبارينات الجديدة بدلاً من (٣ - ٤) مرات في اليوم، وذلك في حال القصور الكلوي والآفة الكبدية والتخثرات الدموية وجراحة الأوعية الدموية والذبحة الصدرية واحتشاء عضلة القلب الحادّ وغيرها.

لكن بشرط أن يتم ذلك بواسطة الخمائر أو عوامل كيميائية أخرى، لإنتاج جزيئات أصغر بكثير من جزيئات الهيبارينات العادية. أما إن كان التحول بمجرد التجزئة بالآلات السريعة فلا يحل ذلك، لأن المادة بعينها موجودة، سواء بقطع كبيرة أو صغيرة.

والحمد لله ربِّ العالمين، والله أعلم بالحقائق، حيث لا نقول إلا بالظاهر، والله يتولى السرائر.

حكم بيع آيات قرآنية على هيئة زخارف والاتجار بها*

تقديم

الحمد لله الذي نزَّل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً، أحمده سبحانه وتعالى وأصلي وأسلم على رسوله الأمين، وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد: فإن القرآن الكريم كتاب الكون الأكبر، وأعظم نعمة على المسلمين وبني الإنسانية قاطبة، لإرشادهم إلى الطريق القويم، وغرس العقيدة الحقة في نفوسهم، عقيدة التوحيد والتنزيه المطلق، وبناء صرح العبادة الشريفة، وتنظيم الحياة العامة والخاصة بالآداب والأخلاق الراسخة والمعاملات الرشيدة.

وهو كتاب الحق وكلام الله عز وجل، أنزله الله تعالى بلسان عربي مبين، في ختام الرسالات الإلهية، وعلى خاتم الأنبياء والمرسلين، لبيان الحق من الضلال، ونظراً لخطورته، والحفاظ على خلوده ومرجعيته،

---

* الدورة التاسعة عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

صانه الله تعالى من كل ألوان التغيير والتبديل، والنقص والزيادة، كما ذكر سبحانه في بيانه الجلي: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ١٥/٩].

واقتضى الحرص على هذا الصون والخلود حمايته منذ بدء نزوله وإلى يوم القيامة شكلاً وموضوعاً، بالرسم المجمع عليه في عهد الصحابة، كما دوَّنوه في العهد النبوي، وتلقوه حفظاً وكتابة عن نبيهم الكريم، دون خلطه بأي شيء، سواء السنة والأحاديث النبوية القولية والفعلية أم غيرها، ليظل حجة ناصعة على جميع الأمم والشعوب، ومرجعاً وحيداً لكلام الله تعالى، خلافاً لما طرأ من ضياع تام وتبديل على الكتب والصحف الإلهية السابقة من التوراة والإنجيل والزبور وصحائف إبراهيم وموسى وشيث وغيرها.

ومن أصول الصون والحفظ والحماية احترام القرآن المجيد، وتعظيمه في النفوس، والتزام رسم كتابي معين هو الرسم العثماني الموحد، من غير الوقوع في آفة الاختلاف في هذا الرسم بحسب لهجات وتعابير وألوان اللغات واللهجات، سواء بين قبائل العرب أم العجم، في الماضي وفي كل عصر.

واستمر عمل المسلمين في مختلف العصور على هذا المنهج، وإن اختلفت قواعد الكتابة والإملاء في كل عصر ومصر، فعلى كل مسلم تعلُّم قواعد كتابته العريقة، في الخط، والطريقة، والحروف، ومراعاة الأحرف السبعة التي نزل بها، وإن أجيز مراعاة قواعد الإملاء الحديثة في مجال التعليم فقط.

وهذا يقتضينا الإصرار على أصول كتابته، واستمرار تعظيمه في الشكل والموضوع، إلا ما اقتضت الضرورة إضافته في بيانه في بداية العصر أو القرن الهجري الأول وهو التنقيط، والشكل والضبط، وهو في

الواقع لا يعد زيادة، وإنما هو من صميم طبيعة كتابة اللغة العربية التي كان العرب ينطقون بها بحسب السليقة العربية، ثم احتاج التطور والوقوع في العجمة والنطق باللهجة أو اللغة العامية، إلى هذا النوع من النقط والشكل النحوي الذي هو جزء من صميم الكلمة والجملة في اللغة العربية.

خطة البحث

يدعونا هذا إلى معرفة دواعي وممارسات الفن الزخرفي والتجميل في عصرنا وبيان «حكم كتابة الآيات القرآنية على هيئة زخارف والاتجار بها». من غير ضرورة ولا حاجة علمية ولا عملية، في ضوء الخطة الآتية المشتملة على مبحثين:

المبحث الأول - القرآن وكتابته ورسمه، وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول - تعريف القرآن الكريم وبيان مشتملاته بإيجاز لمعرفة مقاصده وغاياته.

المطلب الثاني - وجوب تعظيم القرآن المجيد قولاً وعملاً، نفسياً وسلوكياً من غير أي عبث.

المطلب الثالث - رسم المصحف العثماني معناه، وضرورته، وكونه توقيفياً.

المطلب الرابع- التزام الرسم العثماني.

المطلب الخامس - منطلقات الحكم على موضوع البحث (الاعتماد في البحث على ما قرره العلماء القدامى من منع ترجمة ألفاظ القرآن بذاتها، وكتابته بغير الحروف العربية، وتحريم التطريب والتغني غير المشروع بالقرآن).

المبحث الثاني - زخرفة آيات القرآن وتعليقها على الجدران، وحكم بيعها، واستعمالها في أجهزة الاتصال، ويشتمل على أربعة مطالب:

المطلب الأول - استعمال الآيات القرآنية في الفنون التشكيلية أو الزخارف الإسلامية.

المطلب الثاني - تعليق هذه الفنون في المنازل والمدارس ونحو ذلك، أو عرضها في الميادين العامة.

المطلب الثالث - حكم بيعها والاتجار بها.

المطلب الرابع - استعمال القرآن الكريم والذكر للتنبيه أو للانتظار في وسائل الاتصال الحديثة (السنترالات، الهاتف المحمول).

الخاتمة.

المبحث الأول
القرآن وكتابته ورسمه

ويتضمن خمسة مطالب:

المطلب الأول
تعريف القرآن الكريم وبيان مشتملاته ومقاصده

القرآن الكريم مشهور متداول في كل أنحاء العالم، وإنما يذكر تعريفه عادة لبيان كونه مصدر التشريع الأساسي، وضرورة تحديد مقاصده وغاياته، لتمكين البشرية من الاحتكام إليه، فهو:

كلام الله تعالى، المنزل على رسوله محمد ﷺ، باللسان العربي، للإعجاز بأقصر سورة منه، المكتوب في المصاحف، المنقول بالتواتر، المتعبد بتلاوته، المبدوء بسورة الفاتحة، المختوم بسورة الناس(١).

فهو يبين بعض وأهم قصص الأنبياء مع أقوامهم كنوح وعاد وثمود وفرعون وهامان وقوم تُبَّع، للعبرة والعظة، وسياسة الحكم والإدارة، وإعداد القوة للأمة، وبناء قوتها ووحدتها وعزتها، وأركان الإيمان والإسلام، وقيم الأخلاق والآداب، وأصول العقود والمعاملات المدنية

---

(١) التقرير والتحبير على تحرير ابن الهمام في علم الأصول الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية لابن أمير الحاج، ط الأميرية - بولاق، ١٣١٦هـ، ٢/ ٢١٣، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ط صبيح بالقاهرة ١٣٤٧هـ، ١/ ٨٢، روضة الناظر وجُنة المناظر في أصول الفقه لابن بدران، المطبعة السلفية في القاهرة، ١٣٤٢هـ، إرشاد الفحول للشوكاني، مطبعة صبيح بمصر ١٣٤٩هـ.

والجنائية وأحكام الأسرة وأصول الحكم وأحكام العلاقات الدولية، وأصول الاقتصاد والمال كسباً وإنفاقاً، وموارد الدولة العامة والخاصة، وقواعد التكافل الاجتماعي وغير ذلك مما يفيد الفرد والمجتمع، فتكون أحكام القرآن بإيجاز ثلاثة أنواع: الاعتقاديات، والأخلاق، والأعمال من عبادات ومعاملات وأنظمة، قال الله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٦/ ٣٨].

فوجود القرآن خاتم الوحي الإلهي ضرورة أساسية للأمة والأفراد، لتكوين خير أمة أخرجت للناس، فليس هو لمجرد التلاوة والتبرك والثواب، وإنما للعمل والهداية والإرشاد، وهو صوت الحق الإلهي، فكان لا بد من بذل أقصى العناية به، وتطبيق ما جاء فيه، وحمايته من أي عبث أو تشويه، تدويناً وكتابة، وتعليماً وإرشاداً، وتنويراً وتبصيراً، وحفظاً في الصدور على ممر الزمان، وذلك لغاية فريدة هي إسعاد الفرد والجماعة والأمم.

وهذه الغايات السامية والمقاصد العالية تتطلب التعظيم والاحترام، والحب والإيثار، وتقديمه على أي نظام آخر، ولتحقيق نهضة الأمة وتقدمها، عملاً بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٨/ ٢٤].

وخصائص القرآن وميزاته التي حددها التعريف المذكور لاستبعاد كلام غير الله تعالى، وغير العربي من الكتب الإلهية المتقدمة، وما ليس بمتواتر كالقراءات الشاذة والأحاديث القدسية وغيرها، وما لم ينزل للإعجاز كبقية كتب الله السابقة.

فهو كلام الله عز وجل، بدليل إعجازه، والإعجاز ارتقاؤه في البلاغة إلى حد خارج عن إمكانات الإنس والجن، ولا يتحقق الإعجاز إلا بثلاثة أمور هي: التحدي (طلب المعارضة)، ووجود مقتضى التحدي، وانتفاء

المانع، علماً بأن العرب كانوا يتفاخرون بأنهم فرسان البلاغة، وأساطين البيان، ووجوه الإعجاز كثيرة، منها اتساق عباراته ومعانيه، وشمول أحكامه وصلاحيتها لكل زمان ومكان، وانطباق آياته على ما يكشف العلم اليقيني، وإخباره بالمغيبات، وفصاحة ألفاظه، وبلاغة تعبيره، وقوة تأثيره، وانفراده بأسلوب فاق جميع أساليب اللغة العربية.

وجميع القرآن عربي غير عجمي، وترجمته لا تعد قرآناً، وكونه منقولاً بالتواتر (أي بطريق يفيد العلم والقطع بصحة النقل من جماعة عن جماعة) حفظاً وتدويناً، من لحظة بدء الوحي به إلى مختلف الأجيال المتعاقبة، وقصر مشروعية التعبد به في الصلاة عليه دون ما سواه على الإطلاق. وهذه الخواص تقتضي حمايته وصونه من جميع ألوان التشويه والعبث، وكون احترام آياته في أقصى درجات العناية والتعظيم، والترفع عن المساس به على غير النحو المتفق عليه بين الصحابة الكرام، ليظل في أعلى أو قمة الكتب قاطبة.

المطلب الثاني
وجوب تعظيم القرآن المجيد قولاً وعملاً

كتاب هذا شأنه، وكتاب هو كلام الله المنزل، وكتاب هو صفحة الكون الأكبر المخلوق، وكتاب هو أُسّ الشريعة، وجماع الأحكام والآداب والمواعظ والعبر، وكتاب خالد أبد الدهر، يقتضي من كل مؤمن به أن يحيطه بمختلف أحوال التعظيم والتقدير والاحترام والإكرام بما يليق به.

وتتالت آيات القرآن الكريم بالتنويه بشأن القرآن وآياته في أوصاف شتى، منها قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِٱلذِّكۡرِ لَمَّا جَآءَهُمۡۖ وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٞ ۝٤١ لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦۖ تَنزِيلٞ مِّنۡ حَكِيمٍ

حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤١/ ٤١-٤٢] قال المفسرون[1]: هذا تهديد شديد للكفرة الملحدين الذين يلقون في النار، بسبب كفرهم أو جحودهم بالقرآن الذي لا يوجد له نظير، أو منيع لا تتأتى معارضته، ممتنع عن الناس أن يقولوا بمثله، فهو غالب قاهر، لأنه بقوة حجته غلب على كل ما سواه، وكونه عديم النظير، لأن الأولين والآخرين عجزوا عن معارضته، ولا يتطرق إليه الباطل من جميع جهاته، ولا يمكن لأعدائه الوصول إليه، لأنه في حصن حصين من حماية الحق المبين، ولأن ما أخبر به من الأخبار الماضية والأمور المستقبلية الآتية لا يستطيع أحد نقضه أو اختراقه أو تخطئته وتزييفه أو التشكيك فيه، ودون أن يستطيع مخلوق تغييره أو الزيادة فيه أو النقص منه، لأنه تنزيل من الله تعالى صاحب الحكمة المطلقة في خلقه، الحميد إليهم، المحمود على ما أسدى من النعم التي منها تنزيل الكتاب المبين.

فهذه ثلاثة أوصاف للقرآن المجيد: كتاب عزيز لا نظير له، ولا يتطرق إليه الباطل من جميع وجوهه وجهاته، وتنزيل من الله الحكيم الحميد. وعن ابن عباس في تفسير كلمة «كتاب عزيز» أي كريم على الله تعالى. وهذا دليل واضح على أن ما هو كريم على الله، يجب على الإنسانية تكريمه وتعظيمه.

ومن آي الله في وصف القرآن قوله سبحانه: ﴿وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ﴿٧٦﴾ إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الواقعة: ٥٦/ ٧٦-٨٠].

---

(١) تفسير الرازي (التفسير الكبير)، ط ثالثة، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ٢٧/ ١٣١، تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) دار إحياء التراث العربي، ١٥/ ٣٦٦-٣٦٧، تفسير الألوسي روح المعاني، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ٢٤/ ١٢٧.

ومنها قوله عز وجل: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ١٥/ ٩].

وقوله: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٦/ ٤٤]، ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ﴾ [يس: ٣٦/ ٦٩]، ﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْـَٔلُونَ﴾ [الزخرف: ٤٣/ ٤٤]، ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القمر: ٥٤/ ١٧].

ومنها: ﴿الٓمٓ ۝ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢/ ١-٢]، ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [آل عمران: ٣/ ٣]، ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٥/ ٤٨].

لذا أوجب الله تعالى التمسك بالقرآن والتزامه، والعمل بمقتضاه، والتصديق بمدلوله، والإيمان به وتصديق وعده ووعيده، وتعلمه وتعليمه، والعناية برسمه وضبطه، حتى يسهل حفظ نصه الكريم، فقال جل جلاله: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [ص: ٣٨/ ٢٩].

وأكدت التوجيهات النبوية على ضرورة العناية التامة بالقرآن الكريم، وتعلمه وتعليمه، وحفظه في الصدور على سبيل الكفاية، ووردت أحاديث كثيرة في فضل القرآن وعظمته وخيريته، منها[1]:

- أخرج البخاري ومسلم في الصحيحين: «تعاهدوا القرآن، فوالذي نفس محمد بيده لهو أشد تفلّتاً من الإبل في عقلها».
- وأخرج أصحاب الكتب الستة: «خيركم من تعلم القرآن وعلمه».

---

(١) جامع الأصول لابن الأثير الجزري، ط أولى، مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة، ٩/ ٣٥٢، الترغيب والترهيب للحافظ عبد العظيم المنذري وما بعدها، ط مصطفى البابي الحلبي بمصر، ٢/ ٣٤٣ وما بعدها.

- وأخرج الإمام أحمد: «من قرآ القرآن في سبيل الله كتب مع الصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً».

- وأخرج الطبراني: «حملة القرآن عرفاء أهل الجنة».

- وأخرج مسلم: «اقرؤوا القرآن، فإنه يأتي يوم القيامة شفيعاً لأصحابه». وفي لفظ من دون: «يوم القيامة».

- وأخرج الديلمي: «حملة القرآن في ظل الله يوم لا ظل إلا ظله».

- وأخرج الترمذي عن علي ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ألا إنها ستكون فتنة». قلت: فما المخرج منها يا رسول الله؟ قال: «كتاب الله، فيه نبأ ما قبلكم، وخبر ما بعدكم، وحُكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبار قصمه الله، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله. وهو حبل الله المتين. وهو الذكر الحكيم، وهو الصراط المستقيم، وهو الذي لا تزيغُ به الأهواء، ولا تلبس به الألسنة، ولا يشبع منه العلماء، ولا يَخْلَقُ عن كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه. هو الذي لم تنته الجن إذ سمعته حتى قالوا: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ، يَهْدِىٓ إِلَى ٱلرُّشْدِ فَـَٔامَنَّا﴾ [الجن: ٧٢/ ١-٢] من قال به صدق، ومن عمل به أُجر، ومن حكم به عدل، ومن دعا إليه هُدي إلى صراط مستقيم»[١].

وقرر العلماء وجوب تعظيم القرآن، قال الإمام النووي رحمه الله[٢]. أجمع المسلمون على وجوب صيانة المصحف واحترامه. واستدل النووي

(١) قال عنه الترمذي: غريب.

(٢) التبيان في آداب حملة القرآن، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي، ط دار الفكر بدمشق، ص١١، ١١٢، تتمة المجموع، العلامة علي بن عبد الكافي السبكي، مطبعة الإمام بمصر، ١٠/ ٣٩٦-٣٩٩.

بقوله تعالى: ﴿وَمَن يُعَظِّمْ شَعَـٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ﴾ [الحج: ٢٢/ ٣٢] على وجوب إكرام أهل القرآن، لأنهم من شعائر الله تعالى، كما أنه يجب تعظيم العلماء الذين هم حملة دين الله تعالى وشعائره، ولا يجوز إيذاؤهم، ونقل النووي عن الإمامين أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله تعالى أنهما قالا: إن لم يكن العلماء أولياء لله تعالى، فليس لله تعالى ولي[١].

وأورد النووي في كتابه التبيان أحكاماً شرعية يقتضيها تعظيم القرآن[٢] منها:

- لا تجوز كتابة القرآن بشيء نجس، وتكره كتابته على الجدران عند الشافعية.
- ولو ألقاه مسلم في القاذورة - والعياذ بالله تعالى - صار الملقي كافراً. ويحرم توسده، بل توسد آحاد كتب العلم حرام، ويستحب أن يقوم للمصحف إذا قدم به عليه، لأن القيام مستحب للفضلاء من العلماء والأخيار، فالمصحف أولى، ففي القيام له تعظيم.
- تحريم المسافرة بالمصحف إلى أرض الأعداء إذا خيف وقعه في أيديهم، للحديث المشهور في الصحيحين: «أن رسول الله ﷺ نهى أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو».
- ويحرم بيع المصحف من الذمي، والأصح أنه لا يصح البيع، ويؤمر في الحال بإزالة ملكه عنه.

---

(١) تلاوة القرآن المجيد، فضائلها، آدابها للشيخ عبد الله سراج الدين، ط أولى، مطبعة النصرن حلب، ص٢٠.

(٢) التبيان، المرجع السابق، ص١١٢-١١٤.

- ويمنع المجنون والصبي الذي لا يميز من مس المصحف مخافة من انتهاك حرمته، وهذا المنع واجب على الولي (الحاكم) وغيره ممن رآه يتعرض لحمله.
- ويحرم على المحدث مس المصحف وحمله، روى الطبراني في الكبير عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: «لا يمس القرآن إلا طاهر»(١).
- وإذا كتب الجُنب أو المحدث مصحفاً إن كان يحمل الورقة أو يمسها حال الكتابة، فحرام، وإن لم يحملها ولم يمسها، فالصحيح جوازه.

ترشدنا هذه الأحكام الشرعية وأمثالها إلى تحريم كل ألوان العبث بالقرآن كتابة وغيرها، لمنافاة هذا التصرف لقاعدة تعظيم القرآن أحد شعائر الله، كما سيأتي بيانه.

وأضاف الإمام السيوطي(٢) قائلاً: يستحب تقبيل المصحف، لأن عكرمة بن أبي جهل رضي الله عنه كان يفعله، وبالقياس على تقبيل الحجر الأسود، ولأنه هدية من الله تعالى، فشرع تقبيله، كما يستحب تقبيل الولد الصغير.

ويستحب تطييب المصحف، وحمله على كرسي، ويحرم توسده، لأن فيه إذلالاً وامتهاناً، قال الزركشي: وكذا مدّ الرِّجلين إليه.

ويجوز تحليته بالفضة إكراماً له على الصحيح، وروى ابن أبي داوود عن سعيد بن المسيب، قال: لا يقول أحدكم: مصيحف ولا مسيجد، ما كان لله تعالى فهو عظيم.

---

(١) حديث حسن، وأخرجه أيضاً الترمذي والدارقطني.

(٢) الإتقان في علوم القرآن، لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي دار ابن كثير بدمشق، ط أولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ٢/ ١١٨٦-١١٨٨.

ومذهب جمهور العلماء تحريم مسّ المصحف للمحدث، سواء أكان الحدث أصغر أم أكبر، لقوله تعالى: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: ٥٦/ ٧٩] وحديث آخر تقدم: «لا يمس القرآن إلا طاهر».

وتوريث المصحف يعد من الصدقة الجارية، لما رواه ابن ماجه وغيره عن أنس مرفوعاً: «سبع يجري للعبد أجرهن بعد موته وهو في قبره: من علَّم علماً، أو أجرى نهراً، أو حفر بئراً، أو غرس نخلاً، أو بنى مسجداً، أو ترك ولداً يستغفر له من بعد موته، أو ورَّث مصحفاً».

وذكر الزرقاني ستة عوامل دفعت الصحابة إلى حفظ القرآن الكريم، سادسها: القداسة التي امتاز بها كتاب الله عن كل ما سواه، لما فيه من المزايا الفريدة، كنسبته إلى الله تعالى، وكحرمة قراءته على الجُنب والحائض والنفساء، وكحرمة مسّ المصحف على هؤلاء جميعاً، وعلى المحدث حدثاً أصغر أيضاً، إلى غير ذلك(١).

المطلب الثالث

رسم المصحف العثماني - معناه وضرورته وكونه توقيفياً

رسم المصحف هو الوضع الذي ارتضاه عثمان رضي الله عنه، واتفق عليه الصحابة في كتابة كلمات القرآن وحروفه(٢).

والأصل أن يكون المكتوب موافقاً للمنطوق، من غير زيادة ولا نقص، ولا تبديل ولا تغيير، لكن المصاحف العثمانية أهمل منها هذا الأصل، فوجدت فيها حروف كثيرة جاء رسمها مخالفاً لأداء النطق، لغايات معينة سأذكرها.

---

(١) مناهل العرفان في علوم القرآن للشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني، ط ثالثة، ١٣٧٢هـ، ط عيسى البابي الحلبي، ١/ ٣٠٨.

(٢) المرجع السابق ١/ ٣٦٢.

وأول من أفرد رسم المصحف بالتأليف أبو عمر الداني في كتابه: (المقنع) وشرحه الرائية[1] للسخاوي، و(عنوان الدليل في رسوم خطوط التنزيل) لأبي عباس المراكشي، وأرجوزة (اللؤلؤ المنظوم في ذكر جملة من المرسوم) للشيخ محمد بن أحمد الشهير بالمتولي، و شرحها الشيخ محمد خلف الحسيني شيخ المقارئ بالديار المصرية، وذيل الشرح بكتاب (مرشد الحيران إلى معرفة ما يجب اتباعه في رسم القرآن)[2].

وقواعد رسم المصحف ست: وهي الحذف، والزيادة، والهمز، والبدل، والفصل، والوصل، وما فيه قراءتان يقرأ على إحدهما[3].

■ ومزايا أو أغراض الرسم العثماني ست، وهي بإيجاز[4]:

الأولى - الدلالة في القراءات المتنوعة في الكلمة بقدر الإمكان، فتكتب الكلمة بصورة تحتمل القراءتين أو الأكثر.

الثانية - إفادة المعاني المختلفة بطريقة تكاد تكون ظاهرة، مثل كتابة (أمَّن) في آية ﴿أَم مَّن يَكُونُ﴾ [النساء: ٤/ ١٠٩] للدلالة على أنها أم المنقطعة بمعنى (بل) ووصل أم الثانية في آية ﴿أَمَّن يَمْشِى﴾ [الملك: ٦٧/ ٢٢] للدلالة على أنها ليست منقطعة.

الثالثة - الدلالة على معنى خفي دقيق، كزيادة الياء في كلمة ﴿بِأَيْيْدٍ﴾ [الذاريات: ٥١/ ٤٧] للإيماء إلى تعظيم قدرة الله في بناء الكون من السماء والأرض، لأن «زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى».

---

(١) هي القصيدة المسماة: «عقيلة أتراب القصائد في أسنى المطالب» في رسم المصحف، نظمها قاسم بن فيرة الشاطبي.
(٢) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي ١/ ٢٣، الزرقاني، المرجع والمكان السابق.
(٣) الزرقاني، المرجع والمكان السابق، رسم المصحف، د: لبيب السعيد، ص٣-٦.
(٤) الزرقاني ١/ ٣٦٦-٣٦٩، رسم المصحف، المكان السابق، المقنع للداني ص١٠-٢٩.

الرابعة - الدلالة على أصل الحركة، مثل كتابة الكسرة ياء في آية ﴿وَإِيتَآيِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [النحل: ١٦/ ٩٠].

الخامسة - إفادة بعض اللغات الفصيحة، مثل كتابة هاء التأنيث تاء مفتوحة، دلالة على لغة طيئ، مثل كلمة «رحمة» كتبت ﴿رَحْمَتَ﴾ في سورة البقرة والأعراف وهود ومريم والروم والزخرف.

السادسة - حمل الناس على أن يتلقوا القرآن من صدور ثقات الرجال الحفاظ، ولا يتكلوا على الرسم العثماني الذي جاء غير مطابق للنطق الصحيح في الجملة، لفائدتين:

إحداهما- التوثق من ألفاظ القرآن وطريقة أدائه وحسن ترتيله وتجويده.

والثانية - اتصال السند برسول الله ﷺ، وتلك ميزة خاصة بالأمة الإسلامية.

وأما كون الرسم العثماني توقيفياً لا تجوز مخالفته: فهو مذهب الجمهور الذي استمد من إقرار الرسول ﷺ، وإجماع الصحابة عليه (وكانوا أكثر من ١٢٠٠٠)، ثم إجماع الأمة عليه بعدئذ في عهد التابعين والأئمة المجتهدين، وحكى الإجماع الإمام أبو عمرو الداني في كتابه «المقنع»، وثبت أن عثمان بن عفان رضي الله عنه كتب سبع مصاحف - كما قال أبو حاتم السجستاني - فبعث بواحدة إلى كل من مكة، والشام، واليمن، والبحرين، والبصرة، والكوفة، وأبقى عنده نسخة أخرى[١]، وأمر بإحراق كل ما عداها، حفاظاً على وحدة رسم المصاحف العثمانية، وانعقاد الإجماع على تلك المصطلحات في رسم المصحف دليل على أنه لا يجوز العدول عنها إلى غيرها.

---

(١) التبيان للنووي، المرجع السابق، ص١١١.

وهذا البيان يفيدنا في القول فيما سيأتي بعدم مشروعية رسم القرآن وكتابته على منحى يخالف رسم المصاحف العثمانية.

وهناك رأي ثانٍ أن رسم المصاحف اصطلاحي لا توقيفي، وهو رأي ابن خلدون في مقدمته، وهذا رأي باطل وسقيم، ورأي ثالث للعز بن عبد السلام والزركشي صاحب البرهان في علوم القرآن وهو الجمع بين الطريقتين، المحافظة على الرسم العثماني اتباعاً للسلف الصالح، وكتابة المصحف الآن للناس على الاصطلاحات الإملائية الشائعة عندهم، وهذا الرأي وإن كان وجيهاً لكنه غريب وبعيد عن الواقع وإمكان التطبيق.

المطلب الرابع - التزام الرسم العثماني

استمر المسلمون طوال القرون الماضية (١٤قرناً ونيفاً) على كتابة المصاحف وطبعها بالرسم العثماني، حفاظاً على وحدة القرآن الكريم دون تعديل.

سئل الإمام مالك: هل يكتب المصحف على ما أحدث الناس من الهجاء؟ فقال: لا، إلا على الكتبة الأولى[١]. وهو قول يحسم الخلاف في تقديري.

قال السخاوي: والذي ذهب إليه مالك هو الحق، إذ فيه بقاء الحالة الأولى إلى أن تعلمها الطبقة الأخرى، ولا شك أن هذا هو الأحرى، إذ في خلاف ذلك تجهيل الناس بأولية ما في الطبقة الأولى.

وقال أبو عمرو الداني: لا مخالف لمالك من علماء الأمة. وأضاف قائلاً: سئل مالك عن الحروف في القرآن، مثل الواو والألف، أترى أن

(١) رواه السخاوي بسنده.

يغير من المصحف إذا وجد فيه كذلك؟ قال: لا. ويعني الألف والواو المزيدتين في الرسم، المعدومتين في اللفظ نحو: ﴿أُوْلُواْ﴾.

وقال الإمام أحمد بن حنبل: تحرم مخالفة خط مصحف عثمان في واو أو ألف أو ياء، أو غير ذلك.

وجاء في المحيط البرهاني في فقه الحنفية: «إنه ينبغي ألا يكتب المصحف بغير الرسم العثماني». وفي حواشي المنهاج في فقه الشافعية: «الربا» تكتب بالواو والألف، كما جاء في الرسم العثماني، ولا تكتب في القرآن بالياء أو الألف، لأن رسمه سنة متبعة.

فهذه نصوص المذاهب الأربعة توجب التزام الرسم العثماني دون تبديل ولا تغيير، ولا زيادة ولا نقص.

المطلب الخامس - منطلقات الحكم على موضوع البحث

بالإضافة لما تقدم من وجوب تعظيم القرآن، والتزام الرسم العثماني في طباعة المصاحف الشريفة، وتحريم المخالفة، هناك أحكام أصولية وفقهية يستفاد منها معرفة الاتجاه في الحكم على محاور أصل البحث بموضوعية وتجرد وبعد عن الانحراف.

من أهم هذه الأحكام ما يأتي:

■ ١- ترجمة القرآن الكريم

اتفق علماء الأمة الإسلامية على عدم مشروعية ترجمة كلمات القرآن الكريم ونصوصه إلى لغات أخرى غير عربية، لأن الله تعالى أنزله بلسان عربي مبين، وإعجازه قائم في لغته التي أنزل بها، وأحكامه المقررة فيه لا تدرك غالباً إلا من خلال قواعد تلك اللغة وأصولها، التي تتميز عن

بقية اللغات بخواص كثيرة من تشبيهات واستعارات ومجازات وكنايات وأساليب وطبيعة في الحروف والتراكيب والجُمَل والمصطلحات وغيرها، مما لا يتوافر في أي لغة أخرى، وأدى ذلك إلى الوقوع في أخطاء فاحشة، وجعل الترجمة وسيلة لبث الدسائس ضد الإسلام بسبب الجهل وعدم الأمانة العلمية، وعدم الدقة والموضوعية، وهي اتهامات للمستشرقين بعضها صحيح، وبعضها غير صحيح[١].

وترتب على ذلك:

أولاً - أن علماء أصول التشريع الإسلامي قرروا أن ترجمة القرآن لا تعد قرآناً، مهما كانت الترجمة دقيقة، ولا يصح الاعتماد عليها في استنباط الأحكام الشرعية، لأن فهم المراد من الآيات القرآنية يحتمل الخطأ، وترجمتها إلى لغة أخرى يحتمل الخطأ أيضاً. ولا تصح الصلاة بالترجمة ولا التعبد بتلاوتها، وعلى كل مسلم ومسلمة تعلم القرآن باللغة العربية لتصح عبادته، لأن القرآن اسم للنظم والمعنى، والنظم هو عبارات القرآن في المصاحف. والمعنى هو ما تدل عليه العبارات. ولا تعرف أحكام الشرع الثابتة بالقرآن إلا بمعرفة النظم والمعنى[٢].

وهذا مطبق بين جميع المسلمين الناطقين بغير العربية في كل أنحاء العالم.

وثانياً - كتابة القرآن بغير العربية، لم يجز العلماء كتابة نصوص القرآن بغير الحروف العربية، ولاسيما الحروف اللاتينية، وصدرت فتوى

(١) انظر وقارن مجلة العربي، العدد ٥٧٨، ذو الحجة ١٤٢٧/ كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٧م، مقال فوزية العشماوية، كيف تعامل الغرب مع القرآن الكريم، ص٢٤.

(٢) أصول الفقه الإسلامي للباحث، ط دار الفكر بدمشق، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ١/ ٤٢٣.

صريحة رسمية في لجنة الفتوى بالأزهر الشريف، جواباً على استفتاء هو: هل تجوز كتابة القرآن بغير الحروف العربية ليستطيع قراءته أهل اللغات الأخرى؟ فأجيب السائل بفتوى ونصها ما يأتي:

لا شك أن الحروف اللاتينية المعروفة خالية من عدة حروف توافق العربية، فلا تؤدي جميع ما تؤديه الحروف العربية، فلو كتب القرآن الكريم بها، على طريقة النظم العربي - كما يفهم من الاستفتاء - لوقع الإخلال والتحريف في لفظه، وتبعهما تغير المعنى وفساده، وقد قضت نصوص الشريعة بأن يُصان القرآن الكريم من كل ما يعرضه للتبدل أو التحريف، وأجمع علماء الإسلام سلفاً وخلفاً على أن كل تصرف في القرآن الكريم يؤدي إلى تحريف في لفظه، أو تغيير في معناه، ممنوع منعاً باتاً، ومحرم تحريماً قاطعاً.

وقد التزم الصحابة ﷺ ومن بعدهم إلى يومنا هذا كتابة القرآن الكريم بالحروف العربية، ومن هذا يتبين أن كتابة القرآن العظيم بالحروف اللاتينية المعروفة لا تجوز، انتهى[١].

هذا ويقاس على تحريم كتابة القرآن الكريم بالحروف اللاتينية التي صدرت بها الفتوى تحريم كتابته بأية حروف أخرى غير عربية، للاتحاد في العلة، كما هو الشرط في القياس[٢].

لكن لا مانع من ترجمة معاني القرآن إلى لغات أخرى على أنها ليست قرآناً منزلاً من عند الله تعالى، وإنما تكون هذه الترجمة إذا كانت موثوقة ومن علماء يتقنون اللغتين: العربية وغيرها، مصدراً للثقافة، ورافداً للمعرفة، وتعريفاً علمياً بالإسلام كسائر الكتب العادية التي تتحدث

---

(١) مجلة الأزهر، المجلد السابع ص٤٥، بتوقيع الشيخ حسين والي رئيس اللجنة.

(٢) وقد سبق الكلام على ذلك في ص٣ من المجلد الثالث من فتاوى لجنة الأزهر.

عن دعوة الإسلام وخصائصه ومهماته العقدية والتشريعية والأخلاقية والدستورية والدولية والتاريخية ونحوها.

وثالثاً - تحسين الصوت بالقرآن، وتحريم التطريب والغناء والتمطيط ونحوها.

أوجب العلماء بالاتفاق ترتيل القرآن وتجويده بالأصوات العلمية المعروفة، لأن ذلك أدعى إلى فهم القرآن وتدبره والاتعاظ به، ومعرفة قدره، وغرس معانيه في القلوب، وإضاءة النفوس بنوره، لقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا﴾ [الفرقان: ٢٥/ ٣٢] وقوله سبحانه: ﴿وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا﴾ [المزمل: ٧٣/ ٤] وقوله عز وجل: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد: ٤٧/ ٢٤].

ويستحب تحسين الصوت بالقراءة بالإجماع أيضاً، لقوله ﷺ: «زينوا القرآن بأصواتكم»[١]. وهو المراد بحديث: «من لم يتغن بالقرآن فليس منا»[٢]. قال جمهور العلماء: معنى «لم يتغن» لم يحسّن صوته، واستحباب تحسين الصوت بالقراءة وترتيلها ما لم يخرج عن حد القراءة إلى التمطيط، فإن أفرط حتى زاد حرفاً أو أخفاه فهو حرام[٣]، قال الله تعالى: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ﴾ [الزمر: ٣٩/ ٢٨].

ومن الزيادة على الترتيل التطريب، والتحزين، والترعيد، فذلك كله حرام[٤]، قال الرافعي في إعجاز القرآن[٥]: والتطريب: هو أن يترنم

(١) رواه ابن ماجه.

(٢) رواه أبو داوود بإسنادين جيدين.

(٣) التبيان للنووي ص٦١-٦٢.

(٤) المرجع السابق، تاريخ القرآن الكريم للشيخ محمد طاهر الكردي، ط مطبعة الفتح بجدة، ص١٩٥-٢٠٦.

(٥) إعجاز القرآن للرافعي، ط٤، مطبعة الاستقامة بمصر، ص٥٩.

بالقرآن، ويتنغَّم به، فيمدّ في غير مواضع المدّ، ويزيد في المد إن أصاب موضعه.

والتحزين هو أن يأتي بالقراءة على وجه حزين، يكاد يبكي مع خشوع وخضوع.

والترعيد هو أن يرعد القارئ صوته كأنه يرعد من البرد أو الألم.

قال بعضهم:

واحذر من التطريب كالغناء واحذر من التحزين للرياء

واحذر من الترعيد والتحريف فإن ذا من سائر التحريف

ويلحق بها كل قراءة للقرآن الكريم بألحان الغناء، وقد ظهر ذلك في المئة الثانية الهجرية، وكان أول من قرأ بالتلحين والتطنين عبيد الله بن أبي بكرة، الذي كانت قراءته حزناً من غير ألحان الغناء والحُداء، واشتهر بعض القارئين بالألحان كالهيثم وأبان وابن أعين ومحمد بن سعيد.

قال الشيخ الأخضري:

وإنما يتلى بالارعواء والحزن والخشوع والبكاء

فواجب تقديس ذكر الله عن فعل كل عابث ولاه

والمقصود من إيراد حكم هذه الإضافات على القرآن القياس عليها من كل ألوان الزخرفة والتزيين التي لا تليق بالقرآن، وتخرج اللفظ والجملة عن غرضها الأساسي، والعناية بالشكل والفن دون العناية بالمضمون وتحقيق المقصود من التلاوة.

المبحث الثاني
زخرفة آيات القرآن
وتعليقها على الجدران
واستعمالها في أجهزة الاتصال

ويشتمل على أربعة مطالب

المطلب الأول
استعمال الآيات القرآنية في الفنون التشكيلية أو الزخارف الإسلامية

كلام الله تعالى يجب أن ينزَّه عن كل ألوان العبث، وتضييع الهوية الذاتية له، ويصان عن أي مظهر من مظاهر الازدراء والاستخفاف والإهمال والتقصير في العناية به، فلا يعرَّض للإهانة من صبيان ومجانين ونحوهم، ولا للإلقاء على الأرض، وتلويثه بالغبار والنجاسات، أو وضعه في سلة المهملات أو القاذورات أو الثقوب، أو الدخول به إلى دورات المياه ونحو ذلك، لأن تعظيم القرآن واجب، وتعريضه للإهانة كفر، فيحرم كل وضع أو حال من أوضاع الإسفاف وأحواله، بقصد أن بغير قصد.

والالتزام بالرسم العثماني واجب، وكتابته تكون بالخطوط العربية المعروفة كالخط الديواني والكوفي والفارسي والرقعة والثلث ونحوها من الخطوط المألوفة في الهند والباكستان وماليزية وإندونيسية وغيرها من البلاد غير العربية.

والقصد من إنزاله والوحي الإلهي به هو تنوير القلوب، وشرح الصدور، وتطبيق الأحكام، وهداية الضالين، وغرس الإيمان في قلوب المؤمنين به حقاً وصدقاً، قال الله تعالى في وصفه: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ، يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [المائدة: ٥/ ١٥-١٦].

والغاية الأساسية منه ليس الزينة، ولا مجرد التبرك، ولا المفاخرة، ولا وضعه في المتاحف والواجهات الزجاجية، ولا فوق الرفوف، وإهمال تلاوته، وترك الاستنارة به.

ويجب على كل مسلم التمسك به والعمل بمقتضاه، اقتناعاً به، وتصديقاً بمدلوله، وإيماناً بأنه طريق النجاة والإنقاذ، وتحقيق السعادة في الدنيا والآخرة لمن عمل به. كما تجب العناية برسمه وضبطه، وحفظه في الصدور كله أو بعضه، وكتابته بما يؤدي لتحقيق هذه الغايات السامية، والمقاصد الشريفة، ليظفر الإنسان برضوان الله، والاستظلال برحمته، ودخول جنته، واجتناب نار جهنم.

فليس هو للتسلي أو السلوة، ولا لاستمتاع النظر أو العين به، وإن كان النظر إليه عبادة، لكن العبادة يراد بها تحقيق مقصودها، وبناء شخصية المؤمن بمقتضى إرشاداته وتوجيهاته وهديه المبين، والتميز عن الجاحدين به والمبتعدين عن اتباعه، فيكون القرآن المجيد ميزان التمييز والتفريق بين كوكبة أهل الإيمان وبين أتباع الشيطان وأهل الضلال، قال الله تعالى محدداً هذا المنهاج: ﴿أَفَمَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَ ٱللَّهِ كَمَنۢ بَآءَ بِسَخَطٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ ۚ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [آل عمران: ٣/ ١٦٢].

ويترتب على هذا تحريم استعمال الآيات القرآنية في مختلف الفنون التشكيلية أو الزخارف الإسلامية التي لا يراد بها إلا تمجيد الفن فقط،

وجعل اللوحات المكتوبة مجرد تحف ولافتات فنية، تباع بأسعار عالية، لأن هذا الوضع يتنافى مع مقاصد القرآن، وخصائصه الكبرى، وغاياته التشريعية والإيمانية، واغتراف الأحكام والآداب والأنظمة من معينه، علماً بأن كل ما ذكرته في المبحث الأول يعد علة لهذا الحكم، من وجوب تعظيم القرآن الكريم، والتزام الرسم العثماني في غير غايات التعليم بطرق الإملاء الحديثة، وحرمة كتابة نظمه أو نصه بغير الحروف العربية، وتحريم أي إضافة أو زيادة عليه أو نقص منه، أو كتابة بعض الآيات كأنها طلاسم أو بحروف لا تقرأ كما يفعل بعض الصوفية في كتابة الرقى والتعويذات، كل ذلك حرام.

وذلك كتحريم العبث به أو اتخاذه أداة طرب أو غناء أو تحزين أو ترعيد ونحوها من الزيادات الفنية، والخالية من إشعار القلب بخشية الله والخوف منه والخضوع لعظمته، لأن القرآن بكلمة واحدة كلام الله تعالى لا يشبهه شيء من كلام البشر نثراً أو شعراً أو خطبة، أو وسيلة للجدال، أو ضرب الأمثال، أو اتخاذ بعض آياته مثلاً يتردد على الألسن، ونحو ذلك مما منعه العلماء، لمصادمته مع مبدأ الخشية الحاصلة عند سماع آية أو أكثر منه، كما قال الله سبحانه: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [الأنفال: ٨/ ٢].

ولأن تعظيم القرآن واجب، والزخرفة خالية من قصد التعظيم والإكبار، فيكون الواجب توفير الاحترام اللائق بالقرآن، كما قال تعالى: ﴿وَمَن يُعَظِّمْ حُرُمَٰتِ ٱللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ﴾ [الحج: ٢٢/ ٣٠]، ﴿وَمَن يُعَظِّمْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ﴾ [الحج: ٢٢/ ٣٢] ويكون قصد الفن واتخاذ بعض الآيات ذريعة للربح هو مجرد سبب أو باعث ودافع قوي للقول بتحريم هذا السلوك، ومن المعلومات أن سد الذرائع واجب شرعاً.

قال الإمام النووي: مذهبنا أنه يكره نقش الحيطان والثياب بالقرآن وبأسماء الله الحسنى. وقال عطاء: لا بأس بكتب القرآن في كتابة المسجد[١].

المطلب الثاني

تعليق هذه الفنون في المنازل والمدارس ونحو ذلك أو عرضها في الميادين العامة

من المقرر فقهاً أو شرعاً أن كل ما أدى إلى المصلحة المعتبرة شرعاً لكونها داخلة في مظلة مقاصد الشريعة فهو مشروع أو مباح أو مطلوب ديانة، وكل ما أدى إلى المفسدة، أو كان قائماً على الباطل أو العبث، أو الإخلال بمقصد شرعي، أو الداخل تحت مفهوم اللغو أو اللهو الممنوع شرعاً، فهو حرام أو محظور أو مكروه كراهة شديدة، وقد تبين من المطلب الأول في هذا المبحث أن استعمال آي القرآن لمجرد الفن أو الزخرفة هو حرام، ويمنع شرعاً من إجرائه، ويترتب عليه أن تعليق لوحات أو إعلانات زخرفية مجردة، تستخدم فيها بعض الآيات القرآنية، حرام، سواء أكان التعليق على جدران المنازل وغرف الاستقبال والضيوف والمدارس والمصانع والمعامل والورشات ونحوها أو نصبها في الساحات أو الميادين العامة كالتماثيل والأصنام ونحوها، لأن ذلك فاقد الصفة الشرعية المأذون بها في الإسلام، ويخلو من الفائدة أو تحقيق الجدوى أو إيقاظ الوعي الديني، أو حمل أصحاب العزائم والهمم على الالتزام بمضمون الآية القرآنية، فيكون هذا العمل داخلاً تحت الإلحاد في أسماء الله أو آياته، قال الله تعالى منددًا بالإلحاد في أسماء الله وصفاته: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَـٰٓئِهِۦ ۚ

---

(١) التبيان في آداب حملة القرآن، ص١٠٤.

﴿سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ٧/ ١٨٠]، قال عز وجل: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَآ﴾ [فصلت: ٤١/ ٤٠]. إلا إذا كان المقصود من تعليق الآية العظة والعبرة وتذكر الحكم المستنبط منها، فهذا مقصد معتبر شرعاً.

وأقل مراتب مسوغات الحكم على تعليق الفنون التشكيلية المستمدة من القرآن أنها لغو، وشأن المؤمن الابتعاد عن اللغو واللهو القائم على العبث والاستخفاف، قال الله سبحانه: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝١ ٱلَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ ۝٢ وَٱلَّذِينَ هُمْ عَنِ ٱللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾ [المؤمنون: ٢٣/ ١-٣]، وقال عز وجل في بيان صفات عباد الرحمن: ﴿وَإِذَا مَرُّوا۟ بِٱللَّغْوِ مَرُّوا۟ كِرَامًا﴾ [الفرقان: ٢٥/ ٧٢].

المطلب الثالث

حكم بيع هذه الفنون أو الاتجار بها

إن بيع الفنون التي تستعمل فيها آيات القرآن يكون باطلاً، والاتجار بها يكون مذموماً شرعاً، ويأثم فاعله، لأن من شروط محل العقد بالاتفاق بين الفقهاء والقانونيين أن يكون قابلاً لحكمه شرعاً، بأن يكون مالاً مملوكاً متقوَّماً (أي يباح الانتفاع به شرعاً)، والتصرف بغير المتقوم باطل مثل بيع آلات الملاهي، لأنها معدة للفساد واللهو[1].

---

(١) بدائع الصنائع للكاساني، ط الأولى سنة ١٣٢٧، شركة المطبوعات العلمية بمصر، ٥/ ١٤٠ وما بعدها، رد المحتار على الدر المختار، لابن عابدين، ط البابي الحلبي بمصر، ٤/ ٣، الشرح الصغير للدردير، ط دار المعارف بمصر، ٣/ ٢٢ وما بعدها، مغني المحتاج شرح المنهاج للشربيني الخطيب، ط البابي الحلبي بمصر، ٢/ ١١ وما بعدها، غاية المنتهى للشيخ مرعي بن يوسف، ط أولى بدمشق، ٢/ ٦ وما بعدها.

وهذه الفنون التي تستخدم فيها بعض الآيات القرآنية وسيلة للزخرفة أو الإبداع الفني، لا تحقق فائدة مقصودة شرعاً، لأن الناظر إليها يستهويه مجرد الفن، بغض النظر عن الآية التي يراد تعظيمها والإفادة من مضمونها، والتزام هديها وتوجيهها الديني والأخلاقي، وتحقيق العظة بها والعبرة منها.

ويكون الاتجار بهذه الفنون والترويج لها وتداولها محظوراً شرعاً، لأن الحكم على العقود والتصرفات بمآلاتها ومقاصدها، وبما أن القصد هو تحقيق الربح المادي والشهرة الفنية على حساب القرآن من غير فائدة شرعية، فتكون المتاجرة بهذه الفنون محظورة شرعاً، ولا يبارك الله فيها للتجار والوسطاء وأرباب الدعاية والإعلانات، ويكون الثمن المأخوذ منها خبيثاً، وأكله سُحتاً وحراماً.

المطلب الرابع

استعمال القرآن الكريم والذكر للتنبيه، أو للانتظار في وسائل الاتصال الحديثة (السنترالات، الهاتف المحمول، وساعات التنبيه ونحوها)

القرآن المجيد أرفع وأجل وأعظم من جعله مجرد أداة إعلامية، في مختلف وسائل الإعلام والاتصالات الحديثة، ولا يبعد أيضاً أن يتمادى المستغلون أو الذين يريدون تشويه القرآن أو الاستخفاف به أن يستعملوا بعض أصوات القراء الندية أو الجذابة، للترويج لبضائعهم، أو لفت النظر إلى محلاتهم التجارية، أو الدعاية لبعض المنتجات والآلات الجديدة، أو المعارض الصناعية والزراعية وغيرها، وهذا كله مما لا يليق على الإطلاق بشرافة القرآن، وسمو القرآن، وشفاعة القرآن، ومجد القرآن، وهداية القرآن، كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ١٧/ ٩].

إن التنبيه بالآية القرآنية، أو الإعلام، أو التذكير بالوقت، أو الإيقاظ، أو لفت النظر، أو الإشارة للانتظار، أو فتح الكلام في الهواتف المحمولة، أو تذكير الموظف بالاتصال الهاتفي، كل ذلك يجعل القرآن من الأمور العادية التي تمر سريعاً على الذهن، وتفتقد هيبة القرآن مع كثرة المذكِّرات، ومن المعلوم أن بقاء روعة القرآن وتأثيراته يتبدد، بسبب تنزيل الآية القرآنية إلى مستوى العادات والمألوفات، مما يؤدي إلى فقد الإحساس والشفافية بعظمة القرآن، وجلاله، وهيمنته على النفوس المؤمنة، وإن أي مساس بهذا الاعتبار إخلال بروعة القرآن واستذكار كلمة الله والحق التي يوحي بها إلى أصائل القلوب، وزجر النفوس عن شهواتها وأهوائها.

الخاتمة

تبين من إيراد مقدمات البحث المؤدية إلى تحقيق غايات معينة أن القرآن الكريم كلام الله ووحيه المنزل على عبده محمد بن عبد الله خاتم الرسل والأنبياء، وهذا يقتضي صيانته من كل ألوان العبث، وضرورة حمايته من مختلف أنواع الدنو والإسفاف، ووجوب تعظيمه في النفوس قولاً وعملاً، واتباعاً والتزاماً.

وبما أن القرآن المجيد كلام الله تعالى، وكلمة الحق الخالدة إلى يوم القيامة، على ممر الزمان، واختلاف الأزمان، والأمكنة، وتجاوز ظروف التغير والتطور، فيجب التزام حفظه وكتابته وطباعته، والحفاظ على الرسم العثماني الذي تقرر في خلافة عثمان بن عفان ﷺ، ووجوب كتابته وطبعه على أساس هذا الرسم، منعاً من التبديل والتغيير، وإيقاع الناس في متاهات الاختلاف والتعارض أو التصادم، حفاظاً على وحدة الأمة، ووحدة مصدرها التشريعي.

واستمر هذا النهج في الأمة على مدى القرون الأربعة عشر الماضية، وتدارك المسلمون عن طريق العلم والتعلم ما قد يكون فيه الرسم العثماني مخالفاً لقواعد الإملاء والاصطلاحات الحديثة، فلا يكتب برسوم الإملاء الحديثة إلا من أجل التعلم والتعليم.

واقتضى ذلك كله المبادرة إلى القول بحرمة استعمال الآيات القرآنية في الفنون التشكيلية المختلفة أو الزخارف الإسلامية المتنوعة، وحرمة استعمالها أيضاً في التنبيه والانتظار وتسجيل بعض الآيات في وسائل الاتصال الحديثة، مقرونة بالموسيقا أو غير مقرونة بها.

وحرمة هذين الاستعمالين يترتب عليه أمران آخران وهما: تحريم تعليق هذه الفنون على الجدران المنزلية والمدرسية، وفي لوحات الإعلان في الميادين العامة، ثم تحريم بيعها أو الاتجار بها.

وهذا يتفق مع قرار المجمع الفقهي السابق في دورته الثانية عشرة بمكة المكرمة الذي صدر بالإجماع، ومضمونه عدم جواز كتابة بعض آيات القرآن على صورة طائر ونحوه، لما في ذلك من العبث والاستخفاف بكلام الله سبحانه وتعالى، والاستهانة به.

ويقاس عليه ما أقدمت عليه بعض دور النشر في دمشق وغيرها من ترميز القرآن، وإدخال الألوان المختلفة لخلطه بقواعد التجويد، وإصدار براءات اختراع، وقد أصدرت كلية الشريعة بدمشق قراراً واضحاً رقم (٤٩) ورقم الجلسة (٢١) تاريخ ٢٣/ ٧/ ٢٠٠٦م بعدم جواز الوصف الفني للترميز، ونصت الفقرة (٤) على ما يأتي:

إن الترميز يحمل إيحاءات زائدة على المعاني القرآنية فتفسدها، ولا تعبر عنها بصدق، لسبق الذهن إلى المعاني المستمدة من الواقع، والتي تعبر عن الرمز، وكثيراً ما لا ينسجم مع المعاني القرآنية ويخالفها.

وقد أدى الترميز إلى ابتكار اختراعات متشابهة أو مختلفة أحياناً بقصد الاتجار المحض والربح الكثير، ورفعت دعاوى الاتهام إلى المحاكم المختصة، مما أخل بحرمة القرآن وسموه، وكل ما أدى إلى المفسدة فهو ممنوع شرعاً، علماً بأننا خدعنا أول الأمر بهذا الترميز لتعليم التجويد.